سلسلة الاستشراق الألماني

5

محمد سمير مرتضى

السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام

الفكر السلفي وتجديد الإسلام



ترجمة كرم النويشي

مراجعة مازن عكاشة

سلسلة
الاستشراق
الألماني

5

السلفية والإصلاح

الذي فشل في الإسلام

الفكر السلفي وتجديد الإسلام

هذه هي الترجمة العربية القانونية الكاملة لكتاب:

Muhammad Sameer Murtaza

Die gescheiterte Reformation im Islam

Salafistisches Denken und die Erneuerung des Islam

Herder Verlag,

Freiburg, Basel, Wien

2016

السلفية والإصلاح

الذي فشل في الإسلام

الفكر السلفي وتجديد الإسلام

محمد سمير مرتضى

ترجمة

كرم النويشي

مراجعة

مازن عكاشة



رقم الإيداع: ٤٦٦١/ ٢٠٢٢

الترقيم الدولي : ISBN: 978 - 977 - 86113 - 4 - 2

"الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
وجهة نظر مكتبة البحر الأحمر"

الطبعة الأولى

القاهرة ٢٠٢٢

مكتبة البحر الأحمر

42 ش ماري جرجس- مجمع الأديان - المنطقة السياحية - مصر القديمة - القاهرة

هاتف: 002027412286 محمول/ واتساب: 00201144418191

www.redseabookstores.com

E-mail:info@redseabookstores.com

السلسلة

تقوم مكتبة البحر الأحمر بنشرها تباعًا، وهي سلسلة مهتمة بالاستشراق الألماني على وجه الخصوص، وقد تتناول موضوعات أكثر عمومية في بعض الأحيان، إلا أنها متماسة بشكل أو بآخر مع تاريخنا وتراثنا الشرقي إسلاميًّا كان أو مسيحيًّا.

تنهض هذه السلسلة بترجمة أمهات الكتب أو رسائل الدكتوراه المعتبرة، والتي تمثل نقاطًا بحثية مهمة، يقف القارئ العربي والباحث على وجه الخصوص بعيدًا عنها بسبب حاجز اللغة، فهو غالبًا ما يستطيع القراءة والبحث في الأكاديميا الإنجليزية والفرنسية، بينما يبقى الحاجز اللغوي حائلًا دون الاحتكاك بمثيلتها الألمانية؛ ولذا رأت المكتبة أن تنهض بهذه المسؤولية في إيصال جهدِ مدرسةٍ أكاديميةٍ واستشراقيةٍ رصينةٍ مثل المدرسة الألمانية وإظهار جهد علمائها المتميزين باللغة العربية.

جميع الترجمات في هذه السلسلة هي عن الأصل الألماني مباشرة.

المساهمون في نقل الكتاب إلى العربية

المؤلف

محمد سمير مرتضى، ولد عام ١٩٨١، باحث ألماني من أصول باكستانية متخصص في العلوم الإسلامية والسياسية، عمل في مؤسسة «الأخلاق العالمية» في ألمانيا في عام ٢٠١٠ ليكون بذلك أول باحث مسلم في العلوم الإسلامية ينضم إلى هذه المؤسسة، حصل على الماجيستير في عام ٢٠١١ وكانت رسالته عن جماعة الإخوان المسلمين المصرية، ثم حصل على الدكتوراه في عام ٢٠١٦ وكانت عن مقارنة بين الفلسفة عند نيتشه ومحمد إقبال ليفتح الطريق بذلك أمام إنشاء فلسفة وجودية إسلامية.

وعمل مرتضى مراجعًا أو خبيرًا لدى مجلة Hamdard Islamicus المرموقة المتخصصة في العلوم الإسلامية والتي تصدر في باكستان. كما أنه يعمل محاضرًا ومعلمًا مشهورًا في علوم أصول العقيدة الإسلامية في أماكن مختلفة. قام مرتضى بتدريس الفلسفة الإسلامية والصوفية. كما أن له منشورات في مختلف المجلات والصحف اليومية في ألمانيا.

المترجم: كرم النويشي

وُلِدَ بالقاهرة عام ١٩٧٠.

تخرج في كلية الألسن قسم اللغة الألمانية جامعة عين شمس.

عمل بتدريس اللغة الألمانية، ويعمل مترجمًا بوكالة الأنباء الألمانية بالقاهرة.

المراجع: مازن عكاشة

وُلِد بالقاهرة عام ١٩٧٠.

تخرّج في كلية الألسن جامعة عين شمس قسم اللغة الألمانية.

تخرّج في جامعة برلين معهد الدراسات السامية.

حصل على ماجستير في دراسة مقارنة بين فلسفة اللاهوت المسيحي وأصول الدين الإسلامي من جامعة برلين.

باحث دكتوراه في جامعة جوتنجن عن استقبال وتمثل أصول الدين والفلسفة الإسلامية في أعمال مفكري الأقباط في القرن الثالث عشر.

المحتويات

مقدمة المترجم

كيف ينظر مثقفو الغرب إلى الإسلام؟ كان هذا هو السؤال المحوري الذي جال في خاطر المسؤولين عن دار نشر البحر الأحمر المصرية، وانطلقوا منه إلى مشروعهم المهم الذي يرمي إلى نقل هذه النظرة إلى القارئ العربي من خلال ترجمة العديد من أمهات الكتب التي كتبها مثقفون ومستشرقون غربيون عن الإسلام والحضارة الإسلامية. وقد انصبّ المشروع على الاشتغال بالأعمال التي كُتبت في هذا المجال بالألمانية، لاسيما وأن بعض المسؤولين في الدار على اتصال منذ فترة طويلة بألمانيا وبالحقل الأكاديمي في جامعاتها وبالتالي بثقافة الألمان ولغتهم. وكان من أقداري السعيدة أن طُلب إليَّ أن أشارك في هذا المشروع الواعد، فكانت أولى مشاركاتي هي هذه الترجمة لكتاب " السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام" للباحث الألماني المنحدر من أصول باكستانية، محمد سمير مرتضى.

يتميز هذا الكتاب الذي بين أيدينا بأنه نافذة يطل منها القارئ على صورة الإسلام من منظور غربي لباحث في العلوم الإسلامية يدين بالإسلام، لكنه استقى مشاربه الثقافية من خارج ثقافتنا العربية. ويلفت النظر في الكتاب ما يعتري مؤلفه من هموم لما آل إليه حال

الأمة الإسلامية في العصر الراهن، فنراه يبحث عن أسباب ما حدث ثم يعرّج على الجهود التي بُذِلَتْ للإصلاح وينتهي بتوضيح بيت الداء من وجهة نظره، حيث يرى مرتضى أنه ليس الإسلام الذي يحتاج إلى إصلاح أو تجديد، بل المسلمون، وقد أوجز هذه الخلاصة في عبارة أوردها في مقدمة الكتاب قائلا: "الإسلام دين في حركة انطلاق متجددة، غير أن المسلمين لا تزال تغيب عنهم الوجهة".

أتت تعقيبات المترجم والمراجع أسفل الصفحة بينما أتت إحالات المؤلف في نهاية الكتاب كما أوردها في الأصل الألماني.

أعود مرة أخرى وأشكر الدار أن أتاحت لي أن أسهم في هذا المشروع الذي أرجو الله أن ينفع به، والله من وراء القصد.

كرم النويشي

تصدير

يتناول هذا الكتاب التنوع الداخلي والفكري داخل التيارات السلفية في العالم الإسلامي، ويوضح لنا أنه رغم اتصافها جميعًا بالمصطلح «سلفية»، فإن التنوع الداخلي بها يكاد يقترب في أحيان كثيرة من التضاد والتناقض إن لم يكن العداء في بعض الأحيان. ونحن نظلم الكتاب إذا قصرنا موضوعه على هذا الأمر، فالكتاب قبل أن يبدأ بالشرح التفصيلي للتيارات السلفية في العالم الإسلامي، وقبل أن يُعَرِّفَنَا ما هو تعريف السلفية وكيف نمت وتطورت دلالة المصطلح على مدار العقود وتحولت من إيجابية إصلاحية إلى سلبية معوقة للإصلاح، قبل أن يدخل في هذا كله، يُظهر لنا الكاتب وجهًا جديدًا لم نعهده من قبل في التناولات الكثيرة المتعددة للتيارات السلفية في عالمنا الإسلامي وهو وجه المقارنة بينها وبين «سلفيات» أخرى في عالمنا الإنساني وهي السلفيات الأوروبية، حيث يعقد المؤلف المقارنة بين بدايات ومرتكزات ومنطلقات التيارات السلفية الأوروبية ويُظهر بسلاسة مدهشة الكم الكبير من المشتركات في الأسباب والمنطلقات لكليهما.

يستمر المؤلف في شرحه المستفيض المفصل عاقدًا دومًا المقارنات بين التيارات هنا وهناك، ثم يعرج بعدها على تناول السلفيات في الآونة الأخيرة ليصل إلى الهدف الأساسي للكتاب

وهـو توضيـح وذكـر أسـباب فشـل كل التيـارات السـلفية فـي عالمنـا الإصلاحـي، وهـو فـي هـذا السـبيل لا يتوقـف عـن طـرح الأسـئلة طـوال الوقـت، فنجـد أسـئلة عـن المنطلـق الـذي حـرك المسـلمين كـي يعـودوا إلـى البدايـات الأولـى للإسـلام، ثـم يتسـاءل عمـا إذا كان الإسـلام بحاجـة إلـى الإصـلاح الـذي شـهدته واحتاجتـه أوروبـا، ثـم يسـتعرض مسـارات الفكـر والكنيسـة فـي أوروبـا وكيـف أنـه لـم يكـن هنـاك مفـر مـن حركـة الإصـلاح ولكنـه يعـود بسـرعة ويسـأل هـل كان الأمـر لدينـا مثـل هـذا، أم أن السـبب كان يرجـع لأمـور أخـرى؟ ثـم يصـل بالقـارئ إلـى أن المشـكلة لـم تكـن أبـدًا فـي الديـن، ويسـوق شـواهد كثيـرة علـى هـذا مـن التاريـخ الإسـلامي وشـهادات لعلمـاء غربييـن تؤيـد مـا ذهـب إليـه، ثـم يعـود للسـؤال عـن السـبب فـي «التعطـل» الـذي شـهده العالـم الإسـلامي إن لـم يكـن فـي الديـن الـذي كان ثوريًـا ومتجـددًا طـوال الوقـت فمـا هـو إذن؟، لنجـده يقـوم بالإجابـة، قائـلًا إن سـبب التعطـل كان السياسـة وليـس الديـن، وهنـا يعيـد طـرح السـؤال، هـل كان العالـم الإسـلامي إذن بحاجـة إلـى الإصـلاح، ويجيـب بنعـم ولكـن الإصـلاح أبـدًا لـن يكـون فـي الديـن، وإنمـا فـي تعاطينـا معـه وفهمنـا لـه، الإصـلاح هـو فـي الداخـل المسـلم وليـس فـي الداخـل الإسـلامي، وهنـا نـراه يعـول كثيـرًا علـى الإصـلاح ولكـن فـي نطـاق العلـوم الاجتماعيـة وفـي نطـاق الحالـة السياسـية فـي العالـم الإسـلامي ويؤكـد علـى كـون الديـن مطلقًـا وعلـى أهميـة أن يكـون التغييـر فينـا نحـن.

كـي يصـل لهـذا كلـه، رأينـا المؤلـف يسـتعرض حتـى تاريـخ المذاهـب الإسـلامية، كمـا رأينـاه يتنـاول التعاطـي المعاصـر فـي الأوسـاط الأكاديميـة

الغربية من باحثين مسلمين يعملون فيها، وكيف أن كثيرًا من هؤلاء الباحثين يحصرون الإسلام في نفس الزاوية التي يضعها فيه الإدراك الأوروبي، ألا وهي خانة الأزمة والاحتياج إلى الإصلاح، ويعقّب المؤلف على هذا، قائلًا إنه قد يستطيع التماس العذر للأوروبيين في هذا الأمر، فهم في النهاية يقيسون الأمور على «مسطرتهم» هم وينظرون إلى العالم والتاريخ من خلال ما عايشوه هم، وبالتالي يفترضون بداهة في الإسلام نفس افتراضهم في المسيحية، ولكن لماذا ينظر الباحثون الأكاديميون المسلمون في أوروبا إلى الإسلام نفس هذه النظرة، رغم أن لهم بعدًا آخر ينظرون منه، ومعرفة أخرى كبيرة، ويعجب موردًا الاستشهادات كيف أن بعض الباحثين الأوروبيين غير المسلمين نجحوا في أن يروا هذا رغم البعد الثقافي والتاريخي لهم عن الإسلام!

وسواء بالغ المؤلف أم رصد الحقيقة عن قُرب، فنحن لا نملك إلا إعجابًا بما كتبه وبامتلاكه لهذه الملكة النقدية العالية الحس التي تستطيع أن تبحر ضد التيار خاصة وأنه هو نفسه، عضو باحث في هذه الأكاديمية الغربية وبالتالي فهو يجلب إلى نفسه ربما منغصات كثيرة.

نرى أهمية الكتاب في كونه يلقي الضوء على أحوال الإسلام والمسلمين في بلد أوروبي مهم وهو ألمانيا ونتعرف من خلال الكتاب على تيارات كثيرة للمسلمين الألمان الأصل والمهاجرين أيضًا، وكيف أنه حتى هناك يلعب التيار السلفي دورًا مهمًا ومؤثرًا.

الكتاب في مجمله رسالة محبة صافية يقوم بها عن إخلاص وإيمان عميق، بل ونلحظ في سطور كثيرة من الكتاب فخرًا كبيرًا من الكاتب بالإسلام، والكتاب هو رسالة مسلم من موقع الثقة في دينه وفي الرسالة التي من الممكن أن يؤديها هذا الدين للبشرية كلها، الكتاب دعوة لعدم تجميل الذات بأمور مستعارة، فالذات جميلة، ولكن ما ينقصها هو قليل من الاعتداد بالنفس. الكتاب في مجمله اعتداد وفخر بالتاريخ الإسلامي وتاريخ المسلمين واستشراف لمستقبل مشرق له إذا عمل المسلمون ما يجب عليهم فعله.

يقع الكتاب في جزأين رئيسين وينقسم كل جزء فيهما إلى ستة فصول.

كتب المؤلف كتابه بلغة سهلة وامتازت جمله بالقصر والسلاسة، غلب عليه خاصة في جزئه الأخير الجمل الحماسية التي ربما ذهبت قليلًا بالكتاب خارج الالتزام الأكاديمي.

أتت ترجمة الأستاذ كرم النويشي للكتاب جميلة رائقة، حتى ليشعر الكاتب في أحيان كثيرة أن الكتاب مكتوب بلغة عربية وليس مترجمًا عن الألمانية.

كتاب جدير بالقراءة لما به من كم معلومات كبيرة في لغة سهلة وفي اختصار غير مخل.

مازن عكاشة

مقدمة المؤلف

متى سيحدُث إصلاحٌ أخيرٌ في الإسلام؟ أين مارتن لوثر المسلم؟ أين ذهبت الأطروحات التي طال انتظارها في الإسلام؟

على هذا النحو أو بصورة مشابهة منه، يبدو وقع الأسئلة التي يطرحها ساسة ومثقفون وصحفيون من أوروبا والولايات المتحدة، وأحيانًا ما تكون هذه الأسئلة متلهفة وأحيانًا ما تكون مضنية.

هل يجوز الرد على هذه الأسئلة عن طريق التساؤل عن المنتج النهائي الذي يتمناه طارحو هذه الأسئلة، وعن نوع الإسلام الذي ينبغي أن يتواجد في نهاية هذه العملية، وهل هو الإسلام الذي سيؤدي انطلاقًا من العقيدة إلى إعادة تعزيز عالم المسلمين سياسيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا وتقنيًّا، أم هو الإسلام الذي يقر بالهيمنة السياسية والاقتصادية لضابط إيقاع العالم الحالي وهو الغرب ويكيف نفسه في نهاية الأمر معه؟

ماذا سيكون عليه الأمر إذا ما وجد الإسلام نفسه في خضم عملية إصلاحه؟ وماذا سيحدث إذا أصبح هذا العنف المؤسف باسم الإسلام مكونًا أساسيًّا لهذا التحول، وإذا أصبح تنظيم القاعدة أو ما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية هما نتاج هذه العملية التي لم تصل إلى نهاية بعد؟ وعلى الرغم من كل الاختلافات في التفاصيل فإنه

يجب طرح السؤال: ألا توجد متشابهات بين الدولة الدينية الكالفينية في جنيف[1] والهياكل المشابهة في المحيط الإسلامي؟ أليس ثمة قواسم مشتركة كافية بين حركة تحطيم التصاوير[2] في فترة الإصلاح الأوروبي وبين ما فعلته حركة طالبان على سبيل المثال قبل سنوات قليلة مع تماثيل بوذا ذات الشهرة العالمية في باميان؟ بل، وأليس هناك أوجه شبه بين حرب الفلاحين الألمانية[3] وحرب الثلاثين عامًا[4] مع الصراعات الحالية؟

ثمة وفرة في الأطروحات الموجودة، إذ إن هناك حركات تجديد لا تعد ولا تحصى تقدم اليوم فهمها للإسلام في شكل مطويات (بروشور) من ثماني صفحات، وكأن الإسلام يمكن إيجازه في مطوية. وتم اختزال تراث الإسلام العريض تاريخيًا وفكريًا من قِبَل هذه الحركات الإصلاحية في شكل فهم فردي للإسلام؛ ولذلك أفلا يجب لهذا السبب الرد بالسؤال: هل الإصلاح بالنسبة للإسلام هو أمر غير مرغوب فيه على الإطلاق؟

---

(١) مجتمع أقامه المصلح كالفن في عام ١٥٣٦ في جنيف، وكانت تحكمه قواعد شديدة الصرامة منها تحريم المسرح وألعاب الحظ والأغاني المستهترة، وكانت هناك قواعد صارمة للملبس والتجمعات البشرية. المراجع

(٢) حركة رافقت حركة الإصلاح وانتشرت في كثير من البلاد الأوروبية خصوصًا في الفترة بين عامي ١٥٢٢ و١٥٦٦ وكان يتم تحطيم أو بيع الأيقونات والتماثيل وحتى النوافذ الزجاجية المصورة في الكنائس وكان مصدر هذا رغبة بعض التيارات في العودة إلى المسيحية النقية وإلى الوصايا العشر التي تحرم الصور. المراجع

(٣) ثورات فلاحين ضد الظلم والمعاملة السيئة من السادة والنبلاء وكانت في الفترة من ١٥٢٤ حتى ١٥٢٦. المراجع

(٤) حرب استمرت من ١٦١٨ حتى ١٦٤٨ وبعد أن كانت شرارتها مذهبية بين البروتستانت والكاثوليك، توسعت وأصبحت سياسية وأدت في النهاية إلى تدمير مساحة كبيرة من ألمانيا، ويقال إن عدد السكان انخفض بمقدار الثلث جراء هذه الحرب. المراجع

هـذا الكتـاب هـو توثيـق لمسـلك فكـري مسـتمر بالفعـل منـذ ١١ عاما، يمر هـذا المسـلك الفكـري عبـر التسـاؤل عـن العوامـل المسـؤولة عـن انهيـار عالـم المسـلمين الـذي كان قويًـا فـي الماضـي، وصـولًا إلـى رؤيـة وتصنيـف متباينيـن لتقييـم حـركات التجديـد المختلفـة فـي الإسـلام، وإظهـار تشـابهاتها القويـة مـع الحركـة البروتسـتانتية ووصـولًا فـي النهايـة إلـى تدبـر مـا إذا كان لا ينبغـي علـى المسـلمين أن يسـلكوا طريقًـا بديـلًا، وسـنوضح فـي هـذا الكتـاب فـي جزئيـن أن الإسـلام ليـس بحاجـة إلـى إصـلاح علـى الأقـل بالشـكل المفهـوم فـي أغلـب الأحـوال، كما سـنوضح أي نـوع مـن التجديـد يحتاجـه الإسـلام بـدلًا مـن الإصـلاح.

إن الإصـلاح الإسـلامي لـم يـؤدِّ بالمسـلمين إلـى اللحـاق بركـب الحداثـة، وقـد حـان الوقـت للتفكيـر فيمـا بعـد الحداثـة. إن تجـارب الأعـوام الـ ٢٥٠ الماضيـة تفيـد بـأن علـى المسـلمين أن يضعـوا أساسًـا لـ "مـا بعـد حداثـة إسـلامية" يدخلـون مـن خلالـه إلـى نموذجهـم الفكـري للتجديـد، ولا ينبغـي أن يكـون المقصـود بمـا بعـد الحداثـة أن يعـود كل شـيء لمـا كان عليـه مـن قبـل، كذلـك ليـس المقصـود أن يرتبـط مـا بعـد الحداثـة الإسـلامية بفكـر طوبـاوي يـرى أن كل مـا لـم يكـن بعد، سـيحدث فـي النهايـة، ولا أيضًـا التسـليم بالمقولـة "أي شـيء سيمر anything goes". وأنـا هنـا مثـل أسـتاذي البروفيسـور دكتورهانـز كونـج، Hans Küng أفهـم مصطلـح مـا بعـد الحداثـة علـى أنـه مصطلـح بحثـي يتجـاوز الحداثـة ويصـور الانتقـال إلـى شـيء جديـد[1]. وهنـا سـتجري محاولـة للإجابـة

(١) الإحـالات التـي كتبهـا المؤلـف نفسـه أفـرد لهـا نهايـة الكتـاب وقـد نهجنـا فـي الترجمـة نفـس نهجـه، أمـا الإحـالات التـي أسـفل الصفحـة فهـي مـن المترجـم أو المراجـع.

على سؤال حول ما عسى أن يكون هذا الشيء الجديد؛ لأن الشيء الذي لا يزال لا خلاف عليه رغم كل الأزمات هو أن الإسلام دين في حركة انطلاق متجددة، غير أن المسلمين لا تزال تغيب عنهم الوجهة.

الجزء الأول

الإسلام لا يحتاج إلى إصلاح!



الفصل الأول
انهيار حضارة المسلمين

إن السلفية والوهابية و"الإخوان المسلمون" وطالبان والقاعدة والدولة الإسلامية (داعش)، كل هذه التسميات والحركات هي جزء من تغير عنيف حادث في الوقت الراهن في النموذج الفكري في تاريخ الجماعة الإسلامية "الأمة". وكلها تُعَدّ بمثابة تطبيقات للإسلام في الوقت الحاضر، ومن يزعم أن هذه الظواهر ليس لها علاقة بالإسلام، فهو يرغب بالأساس في إبعاد الجانب القبيح للأمة في زمن الحداثة هذا. غير أن هذا الإبعاد لا يقدم معالجة أو إدراكًا أو فهمًا ومن ثم فإنه لا يقدم تغييرًا.

لم تَنْشَأ الظواهر المذكورة أعلاه وظواهر أخرى عديدة في فترة فراغ تاريخي، بل إنها نشأت كتداعيات لأحداث ووقائع تعود إلى قرون. كتب الباحث في الأديان عادل تيودور خوري في عام ١٩٩١ كتابًا بعنوان " ماذا حدث في العالم الإسلامي؟" ولا يزال هذا السؤال يحتفظ بنفس القدر من المعاصرة حتى بعد مضي ٢٥ عامًا عليه، ولا يمكن لأحد أن يعطي إجابة على هذا السؤال سوى تحليل قائم على أساس تاريخي كما أنه يفكر في مساحات زمنية كبيرة. وقبل البدء في الانشغال بالظواهر الحالية، فإنه يجب السؤال عن الأسباب، أي عن التاريخ المرضي للمريض، فربما يختفي تنظيم القاعدة وتنظيم

الدولة الإسلامية في غضون بضعة عقود، غير أن حركات مشابهة وأكثر تطرفًا ستملأ الفجوة الناشئة عندئذ، وطالما تم التوقف عند الأعراض فقط، فلن يحدث تغيير نحو الأفضل في الأمة.

في هذا الأمر يكون التعامل غير المؤدلج مطلبًا أساسيًّا، كذلك لا ينبغي اتباع طريقة الترميم التي تفصل ماضي المسلمين عن الحاضر الحزين والمحبط بتقديم هذا الماضي على أنه قصة نجاح متناغمة. كما لا ينبغي أيضًا استخدام طريقة القتل الرحيم التي تصور تاريخ المسلمين على أنه مليء بالكراهية والوشايات، فكل من الترميم والموت الرحيم يرغب في أن يرى ويسمح برؤية جانب واحد فقط من تاريخ الأمة، ومن ثم فكلاهما يفشل في التحقق فعليًّا من أسباب مشاكل الحاضر. وبناءً على هذا ينبغي هنا اتباع نهج مغاير وشديد الحساسية يقدم تاريخ المسلمين كاملًا بكل تناقضه.

ينبغي احترام تراث العلم في الإسلام، ولكن دون أن يصبح المتابع نفسه تراثيًّا، فدائمًا ما يكون الركون اليقيني إلى الماضي بمثابة انعدام للإبداع وعجز فكري وتزمُّت في مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل، وفي الوقت نفسه يجب توخي الحذر أيضًا حيال الحداثة الحالمة لمن يُطْلَق عليهم "المسلمون الليبراليون" الذين يريدون نبذ التقليد برمته ويتجاهلون في ذلك حقيقة أنهم بهذا يضحون في الوقت نفسه بالهياكل المؤسسة للمجتمع في الأمة على مذبح فردية معاصرة.

يحتاج التماسك المجتمعي إلى قيم ومعايير تشكل نظام الإحداثيات الاجتماعي الثقافي والذي يتحرك فيه أفراد المجتمع،

ويجب أن يكون الفكر المسلم أكثر من مجرد استيعاب حالات مزاجية، ولابد دائمًا من أن يحدث وعي بالمسؤولية حيال الدين وحيال المسلمين أمام الله. صاغ نافيد كيرماني Navid Kermani، الباحث في الإسلام ذات مرة هذا الموقف كما يلي:

"بطبيعة الحال يدفعني ما يحدث في الشرق الأوسط إلى ما يكفي من الجنون في كثير من الأحيان (...) لكن فكروا في المهاجرين الألمان بعد عام ١٩٣٣: إنهم لم يتخلوا عن الثقافة الألمانية آنذاك، بل إنهم دافعوا عنها في وجه تلك البربرية النازية التي حاولت شرعنة نفسها مستعينة بأعمال جوته ونيتشه وفاجنر".

لقد تمسكوا بالثقافة الألمانية وشعروا تجاهها بالمسؤولية، ولهذا بحثوا عن أسباب البربرية وعن جذورها في الثقافة الألمانية(...) وعندما يشعر المرء بالمسؤولية حيال تراث ما، فسيكون هذا الشعور في الجيد وفي السيئ [٢] من هذا التراث).

كيف حدث الجمود في العالم الإسلامي:

في أي دين لابد من التفريق من حيث المبدأ بين رسالة الوحي وبين التطبيقات التاريخية المتغيرة لنفس هذا الدين، وقد كتب كونج Küng فيما يتعلق بالإسلام في هذا الشأن:

"لكل عصر صوره الخاصة وتطبيقاته للإسلام، وتنشأ هذه الصور والتطبيقات من موقف تاريخي معين ويتم معايشتها وتشكيلها من قبل قوى اجتماعية إقليمية معينة وطوائف مسلمة ويتم صياغة مفاهيمها أو إعادة تشكيلها من قبل شخصيات معينة محفزة روحيا.

في الوقت نفسه يجب ملاحظة: أنه في كل التيارات المتغيرة عبر التاريخ المعاصر والتيارات المضادة، ثمة شيء باقٍ صمد فعليًا عبر الصور المختلفة والمتحولة والتاريخية والتطبيقات المعاشة للإسلام (...):

نبعت المكونات الأساسية والرؤى الأساسية من أصل ليس عشوائيا بأي حال من الأحوال، بل إنه راسخ ذو شخصية تاريخية محددة تماما، إنه نص مقدس. ويبقى هذا معيارًا مستمرًّا للقياس "[٣].

إن جوهر الإسلام، أي الثوابت الباقية فيه، يتمثل في القرآن (التلاوة) والنبي محمد. يقع تفسير القرآن وتطبيقه في العالم في عصر معين على عاتق المؤمنين، وبالرغم من أن القرآن هو كلام الله لكنه جرى وحيه بلغة بشرية أي محدودة وبالتالي قابلة للتفسير.

يفتح النص للإنسان بهذا مجالات تفكير عديدة، وقد أنشد الفيلسوف محمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨) شعرًا حول هذا قال فيه:

انهض وشيد عالما جديدا (...)

فالمحاكاة لا تخلق أساسا للحياة

فصائغ القرون والأزمنة

يكره المحاكاة فهي تجعله عديم الصبر

فإن أردت أن يكون لك قلب كمسلم حق

فانظر في داخلك وفي القرآن

في آياته مئة عالم جديد

وكلامه يحوي قرونا

يكفي من العوالم عالم واحد لعصرنا

وسيدرك (هذا العالم) من أدرك قلبه المعنى

أن المؤمن نفسه هو آية إلهية

فهو يرتدي العالم كأنه لباس

وإذا تقادم عالَم على صدره

فإنه القرآن الذي يفتح له عالمًا جديدًا[٤].

وبما أن الإسلام ليس جمادًا، فقد التقت مجالات التفكير المفتوحة للقرآن بالإنسان محدود الإدراك الذي لا يمكنه سوى الحصول على رؤى جزئية في هذه المجالات، ومن خلال ذلك يتولد للمؤمن نقاش مثمر ومستمر طوال الحياة مع الوحي من أجل توسيع نطاق فهمه لكلام الله بشكل دائم، ولا يمكن أن يعني هذا الأمر أن يتم استخدام القرآن وكأنه نشرة تشرح طريقة الاستعمال بغرض العثور فيه على إجابات جاهزة، بل يتعين البحث أولا عن الإجابات من خلال الحوار مع كلام الله. بهذا فقط تتطور بين الله والمؤمن علاقة إلهية إنسانية أبدية باتباع رسول الله محمد نظرا لأن هيكل التواصل في القرآن قائم على لقاء بين الله والإنسان وحديثهما

معا. وأينما يحدث الحوار، فدائما ما يكون هناك أيضًا خطر حدوث سوء الفهم.

من ثم فلا ينبغي نسيان الشيء المصاحب دائمًا لجوهر الإسلام ولجوهر كل دين، ألا وهو الإفساد الذي هو الكيان المحرَّف للدين. إن تدمير المركزين الروحيين للعالم الإسلامي في القرن الثالث عشر في قرطبة عام ١٢٣٦م في أعقاب حروب الاسترداد وفي بغداد في عام ١٢٥٨م من قبل المغول، حدد بداية انهيار العالم الإسلامي. غير أنه سيكون من الخطأ أن نعزي هذا الانهيار في المقام الأول إلى أسباب عسكرية أو سياسية أو اقتصادية، بل يجب مراعاة البعد الفكري العميق الذي يُشَكِّل أساس هذه العوامل الثانوية. وفي النهاية فإن الإصلاحات والإبداعات الهندسية تحتاج إلى ثقافة الشغف الفكري.

لقد كان من تداعيات الغزو المغولي تدمير مدن ومناطق زراعية كاملة بما في ذلك أيضًا خسائر هائلة في السكان ونقص في الإمدادات. ومع دخول عاصفة البدو الأتراك والأتراك المغول لم تتغير الديموغرافيا في المنطقة وحسب، بل إن «الغرباء» جلبوا معهم أيضًا الثقافة البدوية إلى المحيط الإسلامي. وقد تحولت مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية المستخدمة إلى مراعٍ وقد وجد العديد من الفلاحين أنفسهم مجبرين على اللجوء إلى معيشة شبه بدوية [٥].

إن قتل الخليفة العباسي المعتصم في عام ١٢٥٨م كان بمثابة زلزال سياسي بالنسبة للمسلمين، على الرغم من أن مركز الخليفة كان قد توارى إلى الظل منذ فترة طويلة، فقد كان رمزًا للسيادة الإسلامية

المفترض أنها تحظى برضى الله. ومن المؤكد أن هذا الحدث كان له تأثير مزعج على معاصريه، وهكذا ثار السؤال عن سبب ما حدث لاسيما وأن العاصفة المغولية كانت تهدد بالتهام الغرب الإسلامي من مصر إلى المغرب.

فسر الجزء الأكبر من العلماء العجز (في الأمة الإسلامية) الذي جرى الشعور به فجأة والذي يقف على طرف نقيض تمامًا من قول الله في القرآن ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران الآية ١١٠) على أنه عقاب من الله بسبب الابتعاد عن نهج الإسلام مشيرين إلى أن الأمل والنجاة مرهونان لهذا السبب بالعودة إلى إسلام مُعَاش بشكل حقيقي. ومن ثم فإن على المسلم أن يتأسى فقط بأجيال السلف الذين ألموا بكل ما هو جدير بالمعرفة لأنهم كانوا أقرب إلى زمن النبي محمد. وعلى ذلك أخذ العلماء في توجيه أنفسهم ناحية الماضي على نحو متزايد، وقد جرى رفع قدر الماضي ليصبح نموذجًا يُحْتَذى وتحول إلى عصر ذهبي لا يجوز التشكيك فيه، بل على العكس فإنه يتعين إعادة إنتاجه، ولا يمكن إدانة هذا الموقف الفكري على إطلاقه كما أنه إضافة إلى ذلك موقف ذو حدين. وقد شغل الفقهاء الفراغ الرمزي الذي ظهر مع مقتل الخليفة، وقدموا إجابة على السؤال بـ "لماذا؟"، كما قدموا للمؤمنين بهذا هدفا يعملون عليه ويوجهون آمالهم نحوه.

ويُعْتَقَد أن منع حدوث مزيد من التفكك للأمة إلى فرق عقائدية ومذهبية، سيتم في المقام الأول من خلال الترسيخ المؤسسي للفكر الإسلامي السني عن الإسلام وتوجيهه والرقابة عليه في المدارس

العقائدية والمذهبية القائمة بالفعل[٦]، من ناحية أخرى فإن مثل هذا التشاؤم الثقافي يوحي بتصور أن المستقبل لن يجلب أي خير وأن البشرية ترزح منذ وفاة رسول الله في انهيار لا يمكن وقفه إلا من خلال التمسك بالسلف، وإذا كان من الممكن لهذا التطور أن يعيد الاستقرار المفقود إلى العالم الإسلامي، فإنه يعني في الوقت نفسه ركود الحياة الفكرية، وتم التخلي عن البحث والتفكير لصالح معالجة واستظهار ما هو معروف بالفعل، كما تم إعلاء شأن هذه المحاكاة والاستنساخ للماضي، اللذين وُصِفا بالتقليد، ليصبح هذا التقليد بندًا إيمانيًا يتعين على كل مسلم أن يتعلمه[٧]. وقد أدان الشاعر "إقبال" الهروب إلى الماضي كمنطقة شعور بالرضى، بأنه تطور حسن النية لكنه مضر على المدى البعيد:

"إنهم (أي العلماء) لم يدركوا كما أن علماءنا المحدثين أيضًا لا يدركون أن مصير أي شعب لا يتوقف على الجماعة بنفس القدر الذي يتوقف به على قيمة وقوة أفراده، فوجود الفرد داخل المجتمع شديد التنظيم، محكوم عليه بالفناء من بداية الأمر. إذ إنه يحصل على كامل منجز الثروة الفكرية لمجتمعه مما يغنيه وروحه عن السعي لتحصيل الفكر. إن التمجيد الخاطئ للماضي وإحياءه المُصطنع لا يمثلان دواءً شافيًا لمنع انهيار شعب ما. وأصاب كاتب معاصر حينما قال: "هكذا يقول حكم التاريخ: لا تسود الأفكار المستهلكة مرة أخرى لدى شعب استنفدها"[٨].

وتبعًا لهذا الكاتب، فإن التقليد ما هو إلا تعبير عن قوة فكرية منهكة وسأم من الحياة وفقدان الإبداع الخلاق. عاقبة ذلك ستكون:

ركودا مجتمعيا من أجل الإبقاء على الوضع الراهن بصورة مصطنعة. وهكذا تداعت حضارة تقدمية إلى حضارة تأنق اقتصرت فيها السياسة على إدارة الدولة والعلماء والدين [٩].

وقد أشار الفيلسوف محمد عزيز لحبابي المتوفى عام ١٩٩٣ إلى إشكالية أخرى وهي أنه عبر إنشاء التقليد تشكل فعليًا وضع للعلماء أصبح وسيطا بين الله والمؤمنين.

ومن خلال ذلك صار المؤمن محجورًا عليه في بحثه الذاتي والشخصي في الدين وتدنى وضعه إلى الانسياق المُقَلِّد [١٠] في الوقت نفسه تشكلت طبقة لها مصالح ذاتية خاصة للغاية [١١] ويشير براون Brown العالم المتخصص في علوم الإسلام إلى أن التصور الخاص بتشكيل فئة العلماء هو تصور يتعارض مع فكرة المساواة في الإسلام؛ لأن هذا الأمر سيضع فجأة فرقًا بين العلماء والأشخاص العاديين (العامة) [١٢]. في المقابل، يرى المستعرب توماس باور Thomas Bauer أن هذا التطور ينطوي على شيء إيجابي نظرا لأن العلماء المسلمين لم يقضوا على التعددية في الإسلام، بل اعترفوا بها وطبعوها مؤسسيًا:

إن وجود أربعة مذاهب سنية جرى اعتباره بمثابة إثراء كما لم يتم النظر إلى وجود العديد من الآراء العديدة المختلفة داخل كل مذهب على أنه مشكلة، بل بوصفه فرصة لإبراز التعددية [١٣].

إن جذور التقليد ترجع بداية إلى تساؤل فقهي مجرد حول ما إذا كان يتعين وجود "المجتهد" وهو العالم القادر على الاستدلال الفقهي

الذاتي، في كل العصور- ولا يعرف التفسير الشيعي للإسلام مثل هذا النقاش وتوابعه. وكان الفقيه الغزالي المتوفى في عام ١١١١م قد حذر من تبعات التقليد عندما كتب في الجزء الثامن من كتابه "إحياء علوم الدين" أن هذا أدى إلى إيجاد وسيط بين القارئ للقرآن وبين الوحي، ولم يعد في مقدور قارئ النص التوصل إلى الحقيقة اعتمادًا على نفسه، بل عليه ببساطة أن يأخذ برأي العلماء واتباعهم بشكل أعمى، وبهذا صار المؤمن مجرد عضو في سلسلة مدرسة فقهية وصار مقيدًا ومرتبطًا بها بدرجة جعلته ينصت إلى هذا الاتجاه الواحد بدلًا من أن يصغي بأذن مفتوحة إلى كلام الله.

وبتدمير مركزي العالم الإسلامي، صار لهؤلاء الذين يتوقون إلى العودة إلى العصر الذهبي، حجة غالبة بأن شفاء الأمة يكمن في ماضيها، وأصبح العلماء مالك بن أنس المتوفى في ٧٩٥م وأبو حنيفة المتوفى في ٧٦٧م والشافعي المتوفى في ٨٢٠م وأحمد بن حنبل المتوفى في ٨٥٥م الذين تعود إليهم المذاهب الفقهية الباقية اليوم للسُنَّة، هم المجتهدون بصورة مطلقة وتبعهم مجتهدو المذاهب الفقهية وفي آخر السلسلة يقف العالم المتقلد[١٤].

واشتقت كلمة التقليد من فعل قلَّد ومعناه وضع طوق حول الرقبة، كما يعني التقليد والمحاكاة، وهنا يعبر عن منح تفويض من قبل الشخص العادي (العامي) القاصر أي "المتقلد" إلى الشخص العالم، وبهذه الطريقة نشأت طبقة ذات تسلسل هرمي من العلماء وتمكنت هذه الطبقة من التغلب بشكل نهائي على منافسيها المتمثلين في الفلاسفة المسلمين والصوفيين، ويقول براون إن علماء مسلمين

في أواخر العهد الأموي (٦٦١-٧٥٠م) نسبوا إلى أنفسهم أنهم هم المتعلمون (الخاصة) الذين من واجبهم أن يقودوا جموع المسلمين (العامة)[١٥]، وقد ورد عن العالم الحنفي المُلا على القاري المتوفى في عام ١٦٠٦م قوله إنه من يتبع عالمًا فإنه بالتأكيد سيلتقى الله[١٦]. واعتبارًا من القرن الثاني عشر بدأ العلماء في مصر وسوريا في تمييز أنفسهم عن غيرهم من الناس من خلال ارتداء ملابس خاصة[١٧]. ولم يفت على العالم عز الدين بن عبد السلام السُّلَمي المتوفى ١٢٦٢م التأثير النفسي لهذا الزي على الجموع عندما تبين أن العامة ينصتون ويطيعون (حال رؤيتهم لهذا الزي)[١٨].

غير أنه ليس كل العلماء اتبعوا هذا المذهب ما جعل خصومهم يصفونهم بالمرتدين، وظل العلماء الذين ادعوا لأنفسهم حق الاجتهاد متواجدين حتى القرن السادس عشر[١٩] والاجتهاد هو وسيلة لاستنباط حكم جديد لحالة تعذر فيها التوصل إلى حل لمشكلة فقهية في القرآن أو في السنة[٢٠] أو عن طريق القياس[٢١]. ويتطلب الاجتهاد من المشتغل بالقضاء ضرورة إعمال عقله بصورة مطلقة «خلال البحث عن رأي وفقًا لأي معيار فقهي بحيث يشعر عندها الفرد (في داخله) بالعجز عن بذل المزيد من الجهد»[٢٢]. ويرى الباحث أبو سادات نور الله في الاجتهاد وسيلة مهمة للتفكير النقدي والإبداعي في الإسلام الذي لا يقتصر فقط على علم الفقه[٢٣]، ولما كان النقاش حول الاجتهاد والتقليد قد بدأ في القضاء، فينبغي إعطاء نظرة عامة عن القانون الإسلامي بإيجاز شديد.

بنية القانون في الإسلام:

يتكون القانون الإسلامي من مكونين هما الشريعة- وهي القانون المستند إلى القرآن والسنة - والفقه وهو التوصل إلى حكم فقهي عبر علماء الفقه. ويعني مصطلح «شريعة» بالأساس «الطريق إلى موضع الماء» وتم فهمه كمصطلح إسلامي بشكل أنه «تصور لوسيلة لا غنى عنها في هذا العالم لحفظ الحياة»[٢٤].

ونظرًا لأن الوحي قد فتح مجالات تفكير لا تُحْصَى ولما لم يكن في مقدور أي إنسان في أي وقت إدراك كل هذه المجالات، فإن هذا يوضح السبب وراء عدم تدوين الشريعة حتى الآن في شكل قوانين ذات مواد وفقرات، ولن نعبأ هنا بادعاء بعض الساسة اليمينيين الألمان مثل ألكسندر جاولاند Alexander Gauland من حزب (البديل من أجل ألمانيا)[١] عندما يحاولون تبرير مواقفهم المعادية للإسلام في الغالب بمقولة إنهم تحققوا من هذا الأمر أو ذاك في (مواد) الشريعة [٢٥].

إن مصطلح فقه يعبر عن "الإدراك والاطلاع على شيء وفهمه" أي علم تفسير الشريعة والقانون القضائي[٢٦]. وكان علماء المسلمين يدركون في الزمن الأول أن فكرهم عن الشريعة لا يمكن أبدًا مساواته بالحكم الإلهي على السلوك البشري، كان الفقه على أية حال محاولة للاقتراب من الحكم الإلهي، وبالتالي فإن المعرفة النظرية للعلماء المسلمين ترى أن المعاني في القرآن لها جوانب عديدة (وجوه)، وهو

(١) حزب ألماني ظهر في العقد الأخير في موجة ظهور الأحزاب اليمينية التي تشهدها أوروبا ويتبنى سياسات معادية للأجانب ولوجود الإسلام في ألمانيا. المترجم

ما جعلهم يقبلون بتفسيرات مختلفة وعرضها بجوار بعضها البعض على نحو متساوٍ دون سَلْسَلِة المعاني بشكل هرمي[٢٧].

والشاهد هنا هو أنه لا يمكن الحديث في هذا الموضع عن تناقضات بأي حال من الأحوال، بل يمكن القول إن القرآن كان بالنسبة للعلماء المسلمين في العصر الوسيط بمثابة الحقيقة، غير أنه كان هناك دائمًا تفسير لكل فهم للحقيقة بناءً على حدود الإدراك البشري، وبهذه الطريقة ظل المسلمون على مدار قرون سالمين إلى حدٍّ بعيد عن الحروب العقائدية في الداخل الإسلامي بين الطوائف والمدارس التعليمية.

وفي حال النظر إلى القرآن باعتباره مصدرا تشريعيا، فسيتبين على نحو مدهش أنه يتضمن نحو ٦٠٠ آية فقط تتعلق بالفروض التشريعية من إجمالي آيات القرآن البالغ عددها ٦٢٣٩ آية، منها ٤٠٠ آية تتعلق بشعائر العبادات و٧٠ آية تتعلق بقانون الأسرة والميراث ونحو ٨٠ آية تتعلق بالاقتصاد والماليات و٣٠ آية بقانون العقوبات المادي والإجرائي ونحو ٣٥ آية بالقانون الدولي وإدارة شؤون إدارة الدولة[٢٨]. ومن هذا المنظور صار لا يمكن الاستغناء عن السُنَّة بوصفها المصدر الثاني للتشريع وأخذت مشروعيتها من القرآن، وقد أصبحت أهم مصدر للإسلام، وتأتي السُنَّة بعد أو إلى جانب الوحي وذلك بحسب المدارس الفقهية.

ويتم رواية السنة إما في شكل إخباريات عن الرسول أو في شكل كلماته هو "الحديث". ومثل هذه الروايات تتألف كل واحدة

منها من مكونين: أولهما هو سلسلة الرواة (الإسناد) والتي تنتهي إلى رسول الله وثانيهما هو النص (المتن)، والإشكالية في الأحاديث أن القسم الأكبر منها نُقِل مشافهة فقط وقد وُثِّقَتْ كتابةً في الغالب بعد ٢٠٠ إلى ٣٠٠ عام بعد وفاة النبي في عام ٦٣٢م. ومن خلال ذلك واجه هذا المصدر للإسلام قصورًا كبيرًا في صحته، وقد جرت محاولة مواجهته عن طريق علم الحديث.

وعلى الرغم من أنه من خلال هذا العلم أمكن الكشف عن زيف كمية هائلة من كلام بدا من ظاهره أنه كلام نبوي أو تم تصنيفه باعتباره محل شك بناء على عيوب متعددة في مدى صحته، فإنه لا ينبغي أن يعني هذا بالضرورة أن الكلام النبوي المتبقي والذي جرى تصنيفه بوصفه صحيحًا في أي فترة من الماضي، لا يجب أن يخضع لمراجعة مستمرة. إن نقد الحديث هو علم آخذ في التطور بشكل دائم، وعلى هذا فإن هناك دائمًا تقييم متجدد للحديث النبوي.

ويرى قطاع من العلماء التقليديين مثل ابن كثير المتوفى في عام ١٣٧٣م أن الحديث المُصَنَّف على أنه صحيح هو وحي أيضًا وبالتالي فحكمه ممتد أبدا، واستند ابن كثير في هذا الرأي إلى الآية ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ (سورة النجم ٢-٤)[٢٩]. غير أن هذا يمكن أن يعني بالنسبة للحياة العملية للنبي أن محمدًا لم يكن أكثر من وسيط يتحدث الله من خلاله بلا انقطاع بمعنى أنه دمية أو عروس لعبة ليس له إرادة خالصة. غير أن هذا التوصيف يتعارض مع الأخبار الواردة عن رسول الله: «قدم

رسـول الله ﷺ المدينـة وهـم يأبـرون النخـل (أي وأهلهـا يأبـرون النخـل، و[أبـر] الـزرع يأبـره بضـم البـاء وكسـرها أبـرًا وإبـارًا لقحـه وأصلحـه، وأبّـره بالتشـديد مبالغـة وتكثيـر، أي يلقحـون أعـذاق إنـاث النخـل بطلـع ذكورهـا)، فقـال ﷺ: «مـا تصنعـون؟» فقالـوا شـيئًا كنـا نصنعـه فـي الجاهليـة، فقـال: «لعلكـم لـو لـم تصنعـوه لـكان خيـرًا»، فتركـوه، فنفضـت النخـل (يقـال نفضـت الشـجرة حملهـا إذا ألقتـه مـن آفـة بهـا. – والمعنـى نفضـت زهرهـا بـدون أن يسـتحيل بلحًـا، فلـم تثمـر) فذُكـر لـه ذلـك (أي فبلغـه هـذا الخبـر)، فقـال: «إنمـا أنـا بشـر، إذا أخبرتكـم بشـيء مـن أمـر دينكـم فخـذوا بـه، وإذا أخبرتكـم بشـيء مـن رأيـي فإنمـا أنـا بشـر»[٣٠].

ومـن هـذا المنطلـق، يرفـض المفكـر أصغـر علـي إنجينيـر المتوفـى فـي ٢٠١٣م تصـور أبديـة الـكلام النبـوي، فهـو يعتبـر أن محمـدًا بشـر تمامًـا وليـس دميـة الله غيـر أن الله حبـاه القـدرة الشـاملة للنظـر فـي مسـاحات التفكـر فـي كلام الله، وحتـى إذا انطلـق المسـلمون مـن فرضيـة أن كل مـا كان يقولـه الرسـول محمـد كان وحيًـا، فسـتظل مشـكلة السـياق قائمـة، فالنبـي محمـد كان منخرطًـا فـي مجتمـع معيـن وفـي زمـن معيـن، ولـم يكـن متاحًـا لـه أن يُشـرِك فـي كل أحاديثـه كل المجتمعـات القادمـة المحتملـة، بـل إن مـا كان يعنيـه هـو تطبيـق الوحـي فـي زمنـه وفـي مكانـه، ولهـذا لا ينبغـي أبـدا أن تُفْهَـم السُـنّة حرفيًـا[٣١].

وهنـا يصبـح إقبـال أكثـر تحديـدًا علـى نطـاق واسـع إذ إن تشـككه حيـال الأحاديـث يتضـح جليـا فـي عملـه «تجديـد الفكـر الدينـي فـي الإسـلام»[١]:

---

(١) صـدرت ترجمتـه العربيـة بهـذا العنـوان عـن دار الكتـاب المصـري بالقاهرة/ اللبنانـي ببيـروت بترجمـة محمـد يوسـف عـدس، ٢٠١١. (المراجـع)

إن المصدر الثاني للتشريع الإسلامي هو الأقوال المنقولة عن النبي الكريم، وقد كانت هذه الأقوال مادة لنقاش حاد سواء في العصر القديم أو الحديث، وبالنسبة للغرض الذي ننشده حاليا يتعين علينا التفريق بين الاعتبارات التي لها معنى تشريعي بحت وبين الاعتبارات التي ليس لها طبيعة تشريعية، ففيما يتعلق بالصنف الأول يثور السؤال المهم جدًا عن مدى تجسيد هذه الاعتبارات لعادات العرب في الجاهلية التي أقرها النبي في بعض الحالات وعدَّلها في حالات أخرى، غير أنه من الصعب للغاية اكتشاف ذلك لأن مؤلفينا الأوائل لم يشيروا إلى هذه العادات على الدوام، كما أنه ليس من الممكن تحديد العادات التي أبقى عليها النبي صراحة أو صمت عنها لأن تطبيقها بدا شاملًا[٣٢].

ويفرق إقبال في هذا المقطع بين أقوال النبي التشريعية وغير التشريعية، فالأولى وهي المتعلقة بالفرد ثبتت إشكاليتها عندما يتم التعامل بها ومعها بصفة عالمية (أي بدون مراعاة للفروق بين الشعوب والثقافات) في حين أنه لا ينبغي أبدا التعامل معها أو بها بهذا الشكل على إطلاقه، وبين السطور يدعو إقبال في حذر شديد إلى رأيه بعدم إعطاء الأحاديث ذات المحتوى التشريعي معنى عالميا مفارقا لسياق نص النبي محمد وذلك في قوانين الأسرة (فقه الأحوال الشخصية) والقانون المدني (فقه المعاملات) والقانون الجنائي (الحدود والتعذيرات) وقانون الماليات والاقتصاد (فقه المعاملات المالية) ومبادئ إدارة الدولة (فقه الأحكام السلطانية) والقانون الدولي (أحكام السلم والحرب). وهذا لا يجب أن يعني الآن أن هذه الكمية الكبيرة

مـن الأحاديـث عديمـة القيمـة، فهـي تمثـل وسـيلة مسـاعدة للتفكيـر للتوصـل إلـى كل مقصـد مـن وراء القواعـد الموضوعـة. وبهـذا يتوصـل الإنسـان إلـى تقديـر حكـم الله علـى السـلوك البشـري، أي الشـريعة الكليـة الشـاملة، لكـن كيـف يمكـن نجـاح هـذا الأمـر؟ يذكـر إقبـال هنـا وسـيلتين همـا الاسـتصلاح والمصلحـة[٣٣]، ويُعَـرَّف الاسـتصلاح بأنـه خـروج عـن القيـاس الصريـح (إذا لـم يُفِـدْ) - فـي مواقـف اسـتثنائية وبنـاء علـى دليـل- لصالـح قيـاس كامـن"[٣٤] و" كخـروج عـن قاعـدة منصـوص عليهـا بشـكل عـام (إذا لـم تُفِـدْ) - فـي مواقـف اسـتثنائية وبنـاء علـى دليـل- لصالـح قاعـدة اسـتثنائية"[٣٥]. أمـا "المصلحـة" فتعنـي بدورهـا "الصالـح العـام للمجتمـع الإسـلامي عبـر تطبيـق قواعـد جديـدة لـم تـرد فـي القـرآن ولا فـي السُّـنَّة"[٣٦].

وعلـى هـذا فإنـه مـن الممكـن أن يكـون حُكْـم قضائـي متوافقًـا مـع الحكـم الإلهـي علـى السـلوك البشـري حتـى وإن كان متعارضًـا مـع منطـوق السُّـنَّة. فالسُّـنَّة بمعناهـا التشـريعي بالنسـبة لمحمـد إقبـال لـم تعـد مصـدرًا ثانويًـا للتشـريع الإسـلامي، بـل أكثـر مـن ذلـك فهـي مـادة قانونيـة تاريخيـة تسـاعد علـى تدبـر "مقاصـد الشـريعة". وبنـاء علـى هـذا لا تـزال السُّـنَّة حتـى الآن أساسًـا للعديـد مـن الأحـكام القانونيـة فـي الإسـلام، وهـذه الأحـكام يمكـن إلغاؤهـا إذا لـم تعـد السـنة تـؤدي وظيفتهـا الأساسـية وفـي حـال أضـرت بالإنسـان.

ووفقًـا لذلـك، فـإن مـن المهـم أيضًـا تحديـد القيـم التـي تُشَـكِّل أسـاس القـدر البالـغ الصغـر للقواعـد التشـريعية فـي الوحـي والتـي دائمًـا مـا كان

لهـا علاقـة بالمعاييـر الظالمـة فـي زمـن هبـوط الوحـي وحلـت محلهـا. وبالتالـي فإنـه فـي حـال تحولـت قواعـد قرآنيـة، هـي فـي أساسـها قواعـد عادلـة، إلـى مظالـم، فللأمـة فـي ظـل ظـروف اجتماعيـة اقتصاديـة متغيـرة أن تسـتبدل بهـذه القواعـد قواعـد جديـدة تتوافـق مـع روح قيـم الوحـي. ولنوضـح هـذا بمثـال: فقـد وُجِّـه سـؤال إلـى المفتـي الأكبـر لمصـر محمـد عبـده المتوفـى عـام ١٩٠٥م حـول مـا إذا كان يجـوز للمسـلم صنـع الصـور والتماثيـل.

يُحَـرِّم الـرأي الفقهـي التقليـدي هـذه (الصـور والتماثيـل)، غيـر أن عبـده تبنـى وجهـة النظـر التـي تـرى أن تحريـم الصـور فـي العهـد الأول للإسـلام كان لقصـد لـم يَعُـد موجـودًا اليـوم، مشـيرًا إلـى أنـه فـي عهـد مـا قبـل الإسـلام كان العـرب يصنعـون الصـور والتماثيـل لعبـادة الأصنـام وأن تحريـم الصـور الـذي جـاء مـع الإسـلام كان مقصـده القضـاء علـى هـذا السـبب، أمـا اليـوم فلـم يعـد هنـاك خطـر قائـم أن يسـجد المسـلمون أمـام تماثيـل أو صـور. وبالإضافـة إلـى ذلـك أصبحـت الصـور بالـذات فـي العصـر الحديـث لا غنـى عنهـا للعـروض العلميـة، وهـي لا تخـدم أي أغـراض دينيـة، بـل تخـدم كمـادة تعليميـة علميـة[٣٧].

وردًّا علـى الانتقـادات التـي تسـاءلت حـول مـا إذا لـم يكـن مـن الممكـن غـدًا عبـادة الصـور والتماثيـل التـي جـرى إنتاجهـا اليـوم لأغـراض علميـة أو لأسـباب فنيـة، أجـاب الشـيخ عبـده بأنـه لـن يتـم قطـع لسـان أحـد لمجـرد احتمـال أن يكـذب هـذا الشـخص بهـذا اللسـان[٣٨]. كمـا أن تلميـذه محمـد رشـيد رضـا المتوفـى فـي ١٩٣٥م كان مـن وجهـة نظـره عـدم تحريـم الصـور طالمـا أنـه ليـس لهـا علاقـة بالديـن. كمـا أخـذ

العالم عبد العزيز جاويش المتوفى في عام ١٩٢٩م بهذا الرأي في فتوى عندما كتب أن تحريم الصور كان ساريًا فقط طوال الفترة التي كان فيها العرب لا يزالون متأثرين بثقافة الوثنية وأضاف أن الإبقاء على هذا التحريم اليوم يتعارض مع الحياة الحديثة إذ إن العمل العلمي على سبيل المثال في مجال التشريح يعتمد على الصور. وظل هذا الموضوع محل خلاف حتى اليوم وجرت تكملته بالسؤال حول ما إذا كان التصوير الفوتوغرافي جائزًا أم أنه يقع تحت بند تحريم الصور [٣٩]. وعلى الرغم من أن رأي إقبال يمثل رأي الأقلية في الإسلام، فإنه يطرح السؤال المهم حول طبيعة الشريعة وهو: ألا يمكن فهم الجانب التشريعي في الإسلام بما هو أكبر من مجرد كونه شعورا بالمسؤولية؟

كما يطرح الجدل حول درجة صحة نسبة الأحاديث إلى النبي مشكلة حول مدى صلاحية هذه الأحاديث لتطبيقها كنصوص تشريعية، فالنبي نفسه لم يُبْد حماسًا كبيرًا حيال كتابة أصحابه لكل ما قاله أو فعله أو سكت عنه [٤٠]. ويعتقد أصغر علي إنجينير أن رسول الله كان يتخوف من إمكانية أن تستخرج الأجيال القادمة منه مصدرًا تشريعيًا مقدسًا إلى جانب وعلى نفس الدرجة مع كلام الله، والأكثر من ذلك أن النبي محمد حض المسلمين على التوجه مباشرة إلى كلام الله وحفظ آيات القرآن واستخدام العقل. وإنجينير على قناعة بأنه لو كان الحديث النبوي محوريًا بالنسبة لفهم الإسلام لكان رسول الله قد طلب من أصحابه أيضًا حفظ هذه الأحاديث وكتابتها. ولما لم يحدث ذلك ولما كان الحديث النبوي ليس كلام النبي فعليًا، بل

إنه كان في المقام الأول تذكر الصحابة لأقوال وأفعال النبي محمد، فإن من الممكن أن نفترض بحزم أن السُّنَّة لا يمكن أن تكون مصدرًا للتشريع [٤١]، من جانبه، يرى العالم ومفسر القرآن البوسني حسين دجوزو HuscinDjozo المتوفى في عام ١٩٨٢م، في كلام النبي أنه "اجتهاد" من رسول الله مرتبط بمحيطه الزمني والثقافي والذي يتعين بالتالي تكييفه مع التطورات المجتمعية اللاحقة [٤٢].

ويمثل الكم الزاخر من الأحاديث النبوية مشكلة أخرى، إذ كان طموح جامعيها الأوائل يتمثل في تنقية الأقرب إلى الصحة من كل تلك الأعداد العصية على الإحصاء والتي كانت آنذاك موجودة ومتداولة، وهكذا يُعْتَقَد أن جامع وعالم الحديث البخاري المتوفى في عام ٨٧٠ تخير بطريقته العلمية ٧٣٩٧ حديثًا صحيحًا (بما في ذلك المتكررات) من بين ٦٠٠٠٠٠ حديث.

لكن هذا الأمر لا يعني أن كتاب البخاري غير قابل للطعن، بل يعني فقط أن في كتاب البخاري ٧٣٩٧ حديثًا يمكن أن توصف بأنها الأقرب إلى الصحة دون أن يمنع هذا الوصف المؤمنين من تناول هذه الروايات بشكل نقدي [٤٣]. وتحظى الأحاديث الموسومة بـ "المتواترة" بمكانة خاصة، ويُفْهَم تحت هذا المصطلح، الأحاديث التي رواها أكثر من أربعة أشخاص ثقات مستقلين مختلفين عن بعضهم البعض، فإذا روى عدة أشخاص مختلفين ومستقلين عن بعضهم البعض نفس الحديث، فَيُفْتَرَض عندئذ أن الخبر الوارد صحيح ليس فيه تزييف أو خطأ بالنسبة للبخاري. وبهذا تحظى الأحاديث المتعددة الرواة بثقل مهم بناءً على درجة صحتها العالية [٤٤]، وفي الواقع ليس

هناك سوى ٣١٠ حديث فقط مصنفة كأحاديث متواترة، ويتضح من ذلك أن الأحاديث في مجملها لا تتسم إلا بطابع احتمالي من حيث الصحة، ولا يمكن أبدًا أن يتم اعتبارها على أنها مُلْزِمَة بشكل مطلق، بل يكتنفها دائمًا حالة من عدم اليقين (٤٥). وبالتالي فيجب على أي عالم أن يوضح المعايير التي على أساسها يفضل أحاديث بعينها على أخرى أو السبب وراء افتراضه أن هذه الأحاديث هي أكثر صحة مقارنة بأقوال أخرى مناقضة على سبيل المثال (وبناء على أي مقياس لحساب احتمالية ويقين الصحة) (٤٦).

أما رفض الأحاديث برمتها كمصدر ثانٍ للتشريع في الإسلام فلا يمثل خيارًا لأن كثيرًا من الأمور التي كانت تجريدية في القرآن، ملأتها السُّنَّة بالحياة وبالتالي أمكن للمؤمن أن يتصل بوضوح بنموذج حياة النبي وأن يتخذ طريقه إلى الله بإرشاداته.

وتحديدًا بالنظر إلى النبي محمد والاقتداء به، يعرف المؤمن أن عليه السير في هذا الطريق وأنه قابل للتطبيق، وبذا يعطي النبي مسلمي اليوم وغدٍ البوصلة الموجهة لهم ويشكل نظرتهم إلى العالم. وتبعا لذلك تبقى السُّنَّة، وهي طريقة حياة رسول الله، إلى جانب القرآن ذات أهمية حاسمة بالنسبة للمسلمين. ويكتب لحبابي(١) مستطردا:

إن الوحي (بالمفهوم الديني الإبراهيمي) هو طريق واجب الاتباع (سُنَّة)، وهي رسالة يجسدها النبي في أقواله (الأحاديث) وفي أفعاله

(١) محمد عزيز لحبابي، فيلسوف مغربي توفي ١٩٩٣م كتب بالعربية والفرنسية، حصل على الدكتوراه من السوربون، من أعماله «حرية أم تحرير»، «الإنسان صنع الله»، «البديل الثوري». (المترجم)

وطريقته في الحياة وبهذا يقدم مثالا لحياة ينبغي التأسي بها. ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) [٤٧].

وفي مسار لاحق للتاريخ الإسلامي، جرى تطوير أدوات إضافية للاستدلال الفقهي شريطة أن تشتق هذه الأدوات مشروعيتها من الشريعة وألا تتعارض قواعدها الفقهية مع القرآن والسُّنَّة، وأهم هذه الأدوات هي القياس والإجماع بالإضافة إلى الاجتهاد الذي سبق وتحدثنا عنه.

والقياس هو عبارة عن عملية منطقية تقيس حاضر على سابق. حيث يتم استنباط حل لمشكلة فقهية راهنة من خلال مقارنتها بحالة مماثلة كان قد جرى البت فيها في القرآن أو السُّنَّة والتوصل إلى حل انطلاقًا من الحالة الأخيرة، أما الإجماع بدوره فهو توافق كل علماء الفقه في المجتمع الإسلامي في مرحلة معينة على قضية فقهية لم يرد فيها حكم لا في القرآن ولا في السُّنَّة، غير أنه يحق لنا التشكيك فيما إذا كان قد حدث أي إجماع حقيقي في أي وقت من الأوقات، وقد أظهرت الممارسة العملية أنه كانت تجري مناقشة آراء وأحكام عالم من العلماء في أوساط العلماء الآخرين. فإذا ما وجدت تجاوبًا وجرى تطبيقها من قبل هؤلاء، ترتب عليه انتشار هذه القاعدة الفقهية بين المسلمين، وعندئذ ينشأ الإجماع. أي أنه في نهاية الأمر كانت الأحكام التي تحظى بموافقة الغالبية من العلماء هي الأحكام التي يتم إقرارها. وبهذا استطاعت طرق تفكير العلماء وممارساتهم العملية أن تتمكن من وضع الأُطر المعيارية للتشريع.

واستنادا إلى التفسير السابق يتضح بجلاء أن الشريعة في الواقع ليست مصدرًا للتشريع وحسب، بل إنها أبعد من هذا، إذ هي ضبط لبوصلة السلوك الأخلاقي. ويمثل الفقه الجزء الغالب في التشريع الإسلامي، والمقصود به جهود العلماء من أجل التنبيه إلى السلوك الصحيح، وبذا يبدو مصطلح "القانون" مضللًا حيث إن الفقه يتعلق أكثر بالمسؤولية الأخلاقية للمؤمن وهي ما تتحقق بصورة بديهية في صورة معايير أخلاقية للمجتمع، وبعيدًا عن كونه دين شريعة[١]، فإن الإسلام يمكن اعتباره دينًا أخلاقيًا للمسؤولية. ويتزامن الإيمان بالله تلقائيا مع الفقه أي مع التفكير في هذه المسؤولية وتطبيقها، ونظرًا لمحدودية المعارف فإنه ينبغي على كل جيل من الأمة أن يعيد التفكير في هذه المسؤولية وفي الضوابط الفقهية السابقة وذلك بدلًا من مواصلة تناقلها بدون إعمال للفكر فيها. وهكذا فقط يرتقي المسلمون مجددا إلى مستوى هذه المسؤولية.

غير أن إيمان مسلمي المذهب السُّنِّي بالماضي في إطار حرصهم على مبدأ "التقليد" يحول دون هذا نظرًا لقمع التفكير النقدي، وهنا يمكن للمسلمين السُّنَّة أن يتعلموا الكثير من المسلمين الشيعة، وهكذا يُعْزِي العلَّامة الحِلِّي المتوفى في عام ١٣٢٥ استبدال معيار فقهي لاحق بمعيار فقهي سابق إلى كون جميع علماء الفقه بشرًا خطائين[٤٨] .وقد جعل الشيعة تفكيرهم التشريعي أكثر مرونة من خلال استبعاد علماء فقه راحلين وذلك عندما صاغ الحِلِّي بإيجاز مبدأ " ليس لدى الأموات ما يقولونه (لا قوالة للميت)" [٤٩] وهكذا فلا

(١) ربما يلمح الكاتب إلى التفرقة في الغرب بين الإسلام واليهودية من جانب بوصفهما أديانا بها تشريع وضوابط وبين المسيحية بوصفها تركز على الجانب الخلقي أكثر.

يمكن لمؤمن أن يستند إلى فتاوى فقهية من العصر الوسيط ويطالب بالتصرف وفقها لأن الاجتهاد قاصر فقط على العلماء الأحياء[٥٠].

نشأة المذاهب:

في القرن السابع نشأ في مراكز الفكر الإسلامي، في مدن مثل الكوفة والبصرة والمدينة، حلقات حول بعض الرجال تشكلت منهم تدريجيًا المذاهب، والشيء الخاص هنا هو أن علماء هذه المذاهب لم يكونوا موظفين لدى الدولة بل كانوا أشخاصًا عاديين يجابهون تعسف الحكام ويبذلون جهودهم من أجل جعل الأولوية للشرع، ومثلت المذاهب التي تطورت من هذا الوضع طابعًا مؤسسيًا لنظام قانوني مستقل عن السلطة، ولم يعزز هذا الطابع المؤسسي الأولوية للشرع فحسب - وذلك لأن حجية العلماء الضابطة أنتجت سلطة تشريع أثرت على الإدارة - بل إن هذا الطابع المؤسسي أعفى أيضًا آحاد المؤمنين من عبء بذل الجهد الفكري الرامي إلى التوصل إلى حكم فقهي ما. إن إنشاء المذاهب خلق نظام إحداثيات ذا ضوابط ملزمة للجميع وهدد بعقوبات أيضًا على الجميع في حال الانتهاكات المثبتة..

وسرعان ما اكتسبت المذاهب أهمية تجاوزت حدودها الإقليمية، وحازت بعد ذلك على الاعتراف والدعم من قِبل سلطات الدولة الرسمية[٥١]. وبحلول القرن الرابع بعد الهجرة كان هناك ١٩ مذهبًا مختلفًا - تم إثباتهم تاريخيًا من المصادر - ولم يتبق منها سوى خمسة (أربعة للسُّنَّة وواحد للشيعة) نجحت في إثبات نفسها كمذاهب ذات مرجعية.

المذهب الحنفي:

نشأ في الكوفة وسُمِّيَ باسم أبي حنيفة واعتمدت طريقته الفقهية على القرآن والسُّنَّة والرأي [٥٢] حيث قدَّم الأحناف الرأي على السُّنَّة[٥٣]، وتطور المذهب ليصبح مذهبا للعباسيين ولاحقا للعثمانيين وهذا ما أتاح له أن يصبح المذهب الأكثر انتشارًا. وهو منتشر بالدرجة الأولى في تركيا وباكستان والهند وأفغانستان والأردن والصين الهندية والصين ومناطق في الاتحاد السوفيتي السابق.

المذهب المالكي:

نشأ في المدينة وسُمِّيَ باسم الفقيه مالك بن أنس، ويعتبر المالكية الوحي والسُّنَّة والإسلام المُعاش في المدينة هي أصول الفقه. ويضع المالكية التقليد المحلي في زمن مالك بن أنس والمعروف باسم "عمل أهل المدينة"، والمقصود به صورة للسُّنَّة النبوية المعاشة بشكل جماعي، في تصنيف أعلى من السُّنَّة المنقولة كتابة [٥٤]. ويتواجد أتباع المذهب المالكي بالدرجة الأولى في المغرب والجزائر وتونس، والسودان، والكويت، والبحرين.

المذهب الشافعي:

سُمِّيَ باسم العالم محمد بن إدريس الشافعي الذي عاش وعمل في مكة والمدينة والفسطاط، وقد أكد الشافعي بشكل صريح على ضرورة اعتبار سنَّة النبي بصورة لا لبس فيها مصدرًا ثانيًا للتشريع الإسلامي وتسبق الاستدلال بالرأي وعمل أهل المدينة [٥٥]. وينتشر

المذهب الشافعي بالدرجة الأولى في لبنان وفلسطين ومصر والعراق واليمن وإندونيسيا ولا يزال بعد في السعودية.

المذهب الحنبلي:

سُمّيَ باسم أحمد بن حنبل الذي عاش وعمل في بغداد، ولم يكن ابن حنبل نفسه قاضيا، بل كان عالم حديث وممثلًا بارزًا لحركة دينية عُرِفَتْ بالدرجة الأولى بموقفها الرافض لأي تفسير عقلاني للقرآن والسُّنَّة[٥٦]. يفضل الحنابلة استخدام حديث ضعيف مشكوك في صحته إلى أبعد حد قبل اللجوء إلى القياس. ويتواجد أتباع المذهب الحنبلي بالدرجة الأولى في السعودية ولبنان وسوريا.

المذهب الجعفري:

هو المذهب الفقهي للشيعة الاثني عشرية وهو منسوب إلى الإمام جعفر الصادق المتوفى عام ٧٦٥، غير أنه لا تزال هناك مذاهب شيعية أخرى لكن مكانتها لا يمكن مقارنتها بمكانة المذهب الجعفري.

وتتعلق الاختلافات بين المذاهب بتفسير الشرع فقط (على الأقل عند المذاهب السنية الأربعة). كتب "آصف على أصغر فيضي" عن الخلاف بين المذاهب السنية والمذهب الجعفري:" الخلاف بين المذهب السني والمذهب الشيعي ليس كبيرًا للغاية بغض النظر عن عقيدة الإمامية" [٥٧]. يقول إسماعيل باليتش معلقًا على الشريعة الإسلامية: حتى مع كون القرآن والتقليد (يعني السنة) هي مصادره

الرئيسة، إلا أن هناك اليوم مادة مسائل فقهية ضخمة نشأ الجزء الأكبر منها من القياس والمعارف ومواقف الأجيال اللاحقة، وأحيانا ما يحجب هذا البناء العلوي المصادر الفعلية [٥٨].

الفصل الثاني

نشأة ثقافة التقليد

يُستخدم تعبير "باب الاجتهاد قد أُغْلِق" للكناية عن جمود الإسلام، ذلك الجمود الذي يُقصد به العلم الأعلى مرتبة بين العلوم الإسلامية وهو علم أصول الفقه، وقد كان الشافعي في زمانه قد ضَعَّف من الاجتهاد على خلاف معناه الأصلي ووضعه كمرادف للقياس(٥٩). حسب محمد هاشم كمالي، فإنه قد وُضِعَتْ بذلك البذرة التي أدت في النهاية مع مرور القرون إلى فرض قيد آخذ في القوة على استخدام العقل في علم الفقه وهيأت الطريق للتوجه نحو التقليد(٦٠).

وقد تخفى مصطلح "باب الاجتهاد قد أُغْلِق" في تلك الأثناء بحيث إنه لم يكن هناك بصورة فعلية أبدا أي إجماع على التخلي عن الاجتهاد. ويقول إقبال إن " إغلاق أبواب الاجتهاد هو خيال محض جرى استدعاؤه عبر التحديات التي جابهها الفكر التشريعي في الإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى عبر تلك البلادة الفكرية التي رفعت المفكرين الكبار إلى مصاف الآلهة ولاسيما في فترات التراجع الروحي " (٦١).ودائما ما كان يظهر في القرون التالية قضاة ادعوا لأنفسهم القدرة على الأخذ بالاجتهاد، ومن بين هؤلاء العلماء

ابن حزم المتوفى في ١٠٦٩م وابن تيمية المتوفى في ١٣٢٨م وتلميذه ابن القيم الجوزية المتوفى في ١٣٥٠م بالإضافة إلى علماء من داخل المذاهب[٦٢]. وقد ثارت نقاشات مريرة بين فريقي العلماء فيما يتعلق بمشروعية التقليد والاجتهاد.

واحتج هؤلاء الذين يعتبرون التقليد مشروعا بأنه [٦٣] لم يعد هناك مجتهد وأن التقليد هو بند إيماني يجب على كل مسلم أن يعرفه، ووصف هؤلاء مخالفيهم بالمرتدين وأشاروا إلى أن التقليد حال دون حدوث المزيد من التشرذم للأمة، ومن هنا يرون أن التقليد يعد بمثابة سد يسمح باختلاف كافٍ في الأمة وفي الوقت نفسه يتصدى لتسلل آراء تعسفية مقوضة، وأشاروا أيضًا إلى الوضع الاستثنائي لأئمة السُّنَّة الأربعة. وكان هؤلاء قد اكتسبوا مكانة مقدسة في تلك الأثناء وجرى امتداحهم على أنهم آية من الله واعتبار من يتبع آخرين غيرهم بأنه يسلك طريق الضلال[٦٤].

أما هؤلاء الذين كانوا يدافعون عن الاجتهاد [٦٥]، -فقد اتهموا خصومهم بأنهم أعطوا الأئمة مكانة أعلى من المكانة التي أعطوها للقرآن- ورأوا في التقليد بدعة [٦٦] لأن التفسيرات هيمنت بشكل متزايد على مكانة الوحي وأدت في النهاية إلى إهمال وإخفاء الرسالة القرآنية الأصلية التي تستهدف الدعوة والتعليم والحياة للأمة. وأضاف هؤلاء أن التعامل غير النقدي مع التفسيرات أدى في النهاية إلى حالات من سوء الفهم وخرافات وتخلف لا يمكن للمرء التخلص منها إذا ظلت التفسيرات غير قابلة للمساس بها. ولذا سأل ابن القيم الجوزية عن مغزى الحجة القائلة بأن القدرة على الفهم الصحيح للوحي ولكلام

النبي مقصورة على العالم المنتمي إلى واحد من المذاهب السنية الأربعة. وتساءل عن وضع التفسيرات الواردة من العصر الإسلامي الأول الذي لم تكن تتواجد فيه بعد المذاهب الفقهية [٦٧].

واحتج (الذين يدافعون عن الاجتهاد) بأن العالم ملزم بتبرير وجهات نظره على نحو مفهوم وإلا فسيتم رفض رأيه وعلى المؤمن عندئذ أن يسأل عالما آخر النصيحة، ورأوا في التعصب المذهبي الذي كان قد انتشر، تفريقا للأمة، ووضعوا الاتّباع كنموذج مقابل للتقليد، وهو اتباع رأي في حال أمكن تبريره على نحو مفهوم. كما أنه كانت هناك رغبة مهمة لدى مؤيدي الاجتهاد وهي وقف الآراء التعسفية بقوتها المفجرة والمُفَرِّقة، لكن ليس من خلال اتباع أعمى للتقليد، بل من خلال تعامل علمي مع التفسيرات. ويقول ابن تيمية إن على المسلم أن يبحث بهدوء عن النصيحة لدى العديد من العلماء من مذاهب مختلفة وأن يتبنى الرأي الذي يبدو له الأكثر تبريرا. وبهذا يتضح أن مؤيدي الاجتهاد أيضًا يرون بضرورة وجود متخصصين يتعاملون بشكل علمي مع الدين وذلك لأنه لا يتساوى تفكير العارف وغير العارف في كلام الله [٦٨].

الفصل الثالث

التداعيات بالنسبة لحضارة المسلمين

كما أسلفنا، فقد صمتت الدعوات إلى الاجتهاد بعد القرن السادس عشر، وقد بدا وكأن العملية التي انطلقت في القرن الثالث عشر، انتهت الآن. وصار هناك توازن بين قبول تعددية الآراء الفقهية من جانب وبين الحاجة إلى شبكة تنسيق اجتماعية ثقافية تكون فاعلة وملزمة وبالتالي مانعة للانقسام بين أعضاء المجتمع الإيماني، من جانب آخر[٦٩]. كان استقرار الأمة بالنسبة للعلماء أكثر أهمية من مستقبل مجهول قد ينجم عن التجديد. وكانت النتيجة المترتبة على هذا التفكير هي نفي إمكانية ظهور المزيد من المجتهدين وتوقع التقليد من قبل المسلمين.

ولم يعد هذا الجمود في التفكير قاصرا فقط على علوم الفقه، بل إنه امتد من هذه المستويات العليا في الفكر الإسلامي إلى كل القطاعات الأخرى في الحضارة الإسلامية. ويلخص باسم الطيبي، الباحث في العلوم السياسة، قائلاً:

في الواقع كان ابن خلدون (...) آخر المفكرين الكبار في الإسلام. حتى زمن اللقاء بالحداثة سواء في الإطار العسكري أو الاستعماري،

كان العثمانيون مشغولين تقريبا فقط بفتوحاتهم العسكرية. وعلى مدار خمسة قرون لم يكن هناك مفكر جديد بالذكر في الإسلام [٧٠].

ويوضح هانز كونج Hans Küng الكارثة الفكرية للمسلمين هذه، عندما كتب:

"في ذلك الوقت (في القرن الثالث عشر) تم حظر أي حرية جديدة في الفكر والعمل والإبداع في التركيب والحياة في الإسلام وأُوقِفَتْ آنذاك ديناميكية الحضارة الإسلامية والعلم والتقنية ومُنِع "ميلاد المفكرين" وتم إرجاء ذلك لقرون عديدة (...) وقد كان هذا بصورة جوهرية تجفيفا من الداخل وانتصارا لفكر متشدد معادٍ للعقل والحرية، انتصارًا له على الفلسفة وعلى علم أصول الدين وهو ما أدى بشكل جذري إلى عرقلة تطوير العلم والتقنية الحديثين في نطاق الإسلام عشية النهضة الأوروبية. ولا يمكن أن تكون هناك أي متعة في السجال الفكري عندما يسيطر علم الفقه الجامد التقليدي على الجامعات والنقاشات التعليمية بشكل كامل. ولن يتمكن المفكرون من تطوير أفكار جديدة وإبداعات علمية واختراعات تقنية ومبادرات اجتماعية، طالما لم يتمكنوا فكريا من التنفس بحرية. وحيثما لا يتم السماح بالنقد الذاتي، فسيبقى المرء ثابتا عند ما هو قائم وسيقاوم المرء كل تنوير" [٧١].

وقد تعزز هذا الاتجاه نحو التمنع عن المعرفة عبر عقيدة البدعة التي اكتسبت وزنًا جديدًا اعتبارًا من القرن الثالث عشر وظلت حية حتى اليوم، وتحرم هذه العقيدة في شكلها الأصلي التجديد فيما

يتعلق بالعقيدة والعبادة الإسلامية. واعتبارا من القرن الثالث عشر تم تعريف البدعة في إطار أوسع كثيرًا: وهو وجوب رفض كل ما ليس له مرجعية في القرآن أو السُّنَّة.

إن التخوف من أن المعرفة الجديدة المكتسبة عن طريق البحث والفلسفة، والتي يمكن لها أن تحيد بالأمة عن المسار الصحيح وتتسبب في كارثة مجددة، خلق لدى كثير من العلماء معاداة للفلسفة وللمعرفة. وهكذا يرى مراد هوفمان أن عقيدة البدعة تحولت إلى سلاح ضد التقدم[٧٢]. وكان من نتيجة هذا الإعراض عن إعمال الفكر أن فاتت العالم الإسلامي تطورات معاصرة حاسمة كما أنه حرم نفسه من كل شكل من أشكال الإصلاح.

ولخص إسماعيل باليتش Smail Balic الموضوع عندما كتب أن المسلمين حاولوا العيش وفقا لقوالب سابقة التجهيز، ولكن فاتهم أن هذه القوالب فقدت صلاحيتها منذ زمن طويل[٧٣].

حسب برجر Berger، فإن التخلي عن الاجتهاد هو " مثال نموذجي للصورة التاريخية السائدة بشكل عام في المجتمعات الزراعية في مرحلة ما قبل الحداثة.

إن التقدم الملحوظ بشكل دائم اليوم في مجالات مثل العلوم والتقنية لم تعرفه خبرة الحياة اليومية لأناس ما قبل الحداثة.

كان هناك اهتمام بالشيوخ بين الأحياء واهتمام بالأسلاف الذين لم يفقد أسلوب حياتهم قيمته (...) من خلال تقلبات الأوضاع السريعة بشكل صريح. وبدا الماضي للناس على أنه أفضل من الحاضر.

وهـذا الأمـر ينطبـق علـى نحـو خـاص علـى جـزء الماضـي الـذي يُعْتَبـر زمـن الخـلاص الدينـي"[٧٤]. وهكـذا وجـدت حضـارة إسـلامية منهكـة نفسـها فـي النهايـة فـي مواجهـة مـع أوروبـا الوليـدة مجـددًا ولـم تعـرف الحضـارة الإسـلامية كيـف لهـا أن تواجـه إمبرياليـة وحداثـة أوروبـا.

وجـه تومـاس بـاور انتقـادًا حـادًا لصـورة التاريـخ هـذه - وينبغـي ذكـر هـذا الأمـر فـي هـذا الموضـع - وسـنتكلم عـن هـذا الأمـر مـرارا. كتـب بـاور Bauer فـي كتابـه ثقافـة الالتبـاس. نحـو تاريـخ آخـر للإسـلام[١]:

حسـب أيديولوجيـة موروثـة مـن الاسـتعمار الأوروبـي وشـائعة فـي الشـرق والغـرب، فلقـد مـر العالـم الإسـلامي (...) منـذ القـرن العاشـر أو الحـادي عشـر بحالـة تدهـور وجمـود إن لـم تكـن حالـة عامـة مـن غيـاب الوعـي (...) ويناصـر نقـاد الإسـلام المعاصـرون المعارضـون للفقه الإسـلامي فرضيـة التدهـور هـذه فـي الغالـب (وهكـذا يمكنهـم ضمـان التصفيـق الغربـي) (...) [٧٥].

(١) صـدرت ترجمتـه العربيـة فـي بيـروت بهـذا العنـوان للدكتـور رضـا قطـب مـن جامعـة الأزهـر ومـن المعـروف أن البروفيسـور تومـاس بـاور مـن الرافضيـن لهـذا الزعـم بـأن الإسـلام توقـف عـن التجديد.(المراجـع)

الفصل الرابع

تجديد الإسلام: مشروع السلفية

إن تدهور واحتلال أجزاء واسعة في العالم الإسلامي أديا إلى أزمة عميقة مزدوجة: أزمة صلة وأزمة هوية. قياسًا على القرن الثالث عشر يطرح السؤال نفسه مرة أخرى عن: لماذا كان العالم المسيحي قادرا على التفوق على العالم الإسلامي؟ وبلا شك فقد أعمل علماء ومفكرون ذهنهم بطريقة النقد الذاتي حول التفاوت بين الصورة المثالية الذاتية والصورة الواقعية للإسلام. واعتبارا من القرن الثامن عشر، صار العديد من المسلمين على دراية تامة بالشواهد التالية: "المعرفة" بفوات اللحاق بتطورات حاسمة في العصر الحديث و"اكتشاف" التواجد في مرحلة تدهور و"الرؤية" بأن الرسالة الإسلامية وهياكل هذا المجتمع الديني في حاجة إلى تجديد.

ويؤكد عالم العقيدة عمر أوزوي، Ömer Özsoy، على ضرورة عدم المساواة بين مصطلح التجديد وبين مصطلح التغيير فكلاهما «له نفس التوجه في هذا الصدد كما لو أنه يوجد لدى كليهما شيء سابق وشيء لاحق، ماضٍ وحاضر. غير أن العلاقة بين السابق واللاحق في حال التغيير هي سببية، بينما في حال التجديد هي عضوية»[٧٦] وفقا لأوزويÖzsoy أي أن التجديد لا يتعلق بإسلام آخر، بل "بالبقاء مخلصا للإسلام"[٧٧].

ويشير عالم الاجتماع والفيلسوف مالك بن نبي المتوفى في عام ١٩٧٣م إلى أنه لا ينبغي إغفال أن الأوروبيين كانوا هم المتسببين في إعادة التفكير هذه وفي هذه اليقظة، إذ إنهم كانوا، دون قصد، العبوة الناسفة التي فجرت عالم الإسلام الجامد[٧٨].

والدليل على هذا تعدد المصلحين وحركات الإصلاح، وكلاهما مصطلحان ينبغي فهمهما بصورة محايدة تماما، وقد ظهر هذان المصطلحان في العالم الإسلامي منذ ذلك الوقت (القرن الثامن عشر). وقد تم اختصار هؤلاء المجددين وحركات التجديد من السُّنَّة تحت المسمى العام "السلفية"[٧٩].

ويُطْلَق المصطلح العربي السلف الصالح كوصف للأسلاف المتدينين، والمقصود بهم الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين، وهم الصحابة أي كل مسلم (رجل أو امرأة) شاهد رسول الله. واعتبر الفقيه مالك بن أنس المتوفى في عام ٧٩٥ أن الصحابة هم فقط الأشخاص الذين قضوا فعليا مع النبي محمد فترة من الزمن. وهناك فقهاء آخرون قصروا وصف الصحابة على هؤلاء الذين رافقوا النبي على مدار فترة طويلة.

إن السؤال حول من يُعْتَبَر صحابيا للنبي محمد، ليس بالأمر الهين لأن له تأثيرات على قبول أو عدم قبول أحاديث مروية عن النبي. ويتضح ذلك من منظور مذهبي على نحو خاص إذ إن الشيعة يصنفون العديد من الرواة، الذين يُعْتَبَرون ثقات على الجانب السُّنِّي، على أنهم غير جديرين بالتصديق. وكان نتيجة ذلك أن صار للشيعة مجموعات أحاديث خاصة بهم[٨٠].

وينتمي إلى المجموعتين الأخريين، الجيل الذي تلا الصحابة وهم التابعون والمقصود بهم المسلمون الذين التقوا صحابيا واحدا على الأقل، بالإضافة إلى تابعي التابعين وهم المسلمون الذين التقوا تابعيا واحدا على الأقل.

وقد تطور الإسلام من هذا المجتمع المبكر وبالتالي فإن هذا المجتمع يمثل مكانة مهمة عندما يتعلق الأمر بالفهم الصحيح لرسالة النبي محمد:

فمصطلح السلف الصالح هو مصطلح له بالضرورة دلالات إيجابية بالنسبة لكثير من المسلمين، وفي نفس السياق يمكن القول إن النبي محمد الذي تعرف عليه المسلمون من خلال الحديث النبوي، لن يبقى دائمًا إلا مجرد ذكرى للنبي محمد. إذ لم يتعرف المسلمون على النبي من خلال شخص النبي نفسه، بل فقط من خلال الصورة التي لدى آخرين عنه، ومن ثم فليس من العجيب أن الأحاديث النبوية لا تعكس صورة موحدة عن النبي محمد [٨١]، غير أن هذا لا يعني نبذ الحديث النبوي الآن، إلا أن هذه الملاحظة توجب على المسلمين الاعتراف باعتماديتهم على قدرة التذكر والاستيعاب لدى الأجيال الثلاثة الأولى وبناء عليه تلزمهم بالتعامل بشكل نقدي مع الحديث النبوي [٨٢].

إن السلفية هي تيار إصلاحي معاصر داخل الإسلام السُّنّي بدءًا من القرن التاسع عشر، وقد خلص أنصار السلفية إلى تشخيصهم لحالة المريض (الأمة) بأن مجتمعها يعاني "مرض" التقليد واقترحوا

العلاج بالرجوع إلى المجتمع الأصلي بغرض التجديد، أو بصيغة أخرى: ثمة رغبة في العودة إلى الوحي للتغلب على عقيدة التقليد وإعادة ترميم الاجتهاد من أجل العودة للسير نحو الأمام في التاريخ[٨٣]. فالمسألة هنا تتعلق بالخطاب النقدي حول الهياكل والعقائد التي تشكلت في المجتمع الديني المسلم [٨٤].

وقد تشعب هذا التيار التابع للإسلام السُّنِّي إلى اتجاهات مختلفة، وأنصاره هم مسلمون لا يرغبون في أن يتم وصفهم بشيء آخر. وقد أوضح وجود السلفية: أن الإسلام ليس أحادي الطابع، فلا يوجد تفسير واحد للإسلام ومن هنا فإنه لا يجب أن تكون هناك عوائق للحديث عن تيارات واتجاهات وميول مختلفة في الإسلام لأنها تعبير عن أمة حية بها اختلافات، ولكنها تبقى رغم ذلك - في الحالة المثالية - متحدة في إطار الجماعة المتراحمة. والقاسم المشترك بينها هو أنها جميعًا رد فعل على تدهور الحضارة الإسلامية وأنها تحاول صياغة حل شامل لمشاكل المجتمعات الإسلامية وأنها كلها تدعو إلى التغلب على التقليد والعودة إلى الاجتهاد. وقد جرى التعبير عن هذا بوضوح من خلال شعار "العودة إلى القرآن".

وقد وصف الباحث في العلوم الإسلامية، راينهارد شولتسه Reinhard Schulze، السلفية بأنها "نوع من الكلاسيكية"[٨٥] وشدد علماء السلفية في انتقادهم للأوضاع المعيشية الواقعية والممارسات الثقافية لبني أوطانهم، وهم يحدوهم الأمل في التوصل إلى تعبير ثقافي ذاتي عن الحداثة بعدما حُرِمُوا المشاركة في الحداثة الأوروبية. وقد وصفوا التاريخ الإسلامي المعاصر بأنه زمن انحطاط للمسلمين (...)[٨٦].

وبدوره عقد لحبابي مقارنة مع عصر النهضة الأوروبية: "ثمة تشابه بعينه بين روح النهضة وروح السلفية: فهناك، في كلتا الحالتين، تجاوز للانقطاع وتشويه للتاريخ بطريقة معينة من أجل استعادة الاستمرارية، غير أن هناك فارقا، فالنهضة الأوروبية حطت من قيمة العصر الوسيط إذ رأت فيه انقطاعا لتطور الحضارة، أما السلفية في المقابل فهي عودة إلى مصادر الإسلام، بفهمه كدين، ودون رفض للإنجازات الثقافية السارية، سواء كانت إسلامية أو غير ذلك: وهي عودة إلى القرآن والسُّنَّة لتنقية العقائد والقوانين من الخرافات، ومن الصوفية ومن الأشكال التي خرجت منها وكذلك من التقليد، أي روح القطيع. فالسلفية في حالة بحث عن الانطلاقة الأصلية والخالصة للإسلام، فهي عودة مُجَدِّدَة ورد فعل شأنها شأن كل الإصلاحات (...) إن العصر الوسيط كان بالنسبة للمسلمين حقبة تطمح إلى الجديد وشبابا جديدا للحضارة الإنسانية.

إن السلفية ترغب في العودة إلى العصر الوسيط بمعنى العودة إلى روح المبادرة وإلى الفكر النقدي وإلى الفضول المعرفي وإلى جهود البحوث التي اتسمت بها الحياة الإسلامية في العصر الوسيط. تحولت السلفية إلى مرادف للدعوة إلى الاجتهاد أي الرأي الشخصي وحرية التفسير والتكهن في كل المجالات[٨٧].

وبقدر ما تتشابه أفرع السلفية من ناحية الهدف، بقدر ما تختلف من ناحية المحتوى[٨٨]، ومن ثم فإن من الممكن الحديث عن أربع اتجاهات مختلفة ومتنافسة داخل السلفية"[٨٩].

السلفية الحرفية:

إن معنى الإسلام "الحقيقي"-في تصور أنصار السلفية الحرفية- جرى تمييعه وتزييفه بعد ذهاب الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين. وكثيرا ما نأت الحركات المحسوبة على هذا التيار، بنفسها عن بقية الأمة واتهمتها بالانحراف عن العقيدة.

وحسب نظرتهم للعالم، فإن الوجود يتسم بصراع لا ينتهي بين تعدد الآلهة (الشرك بالله)، وبين العودة إلى الإيمان بالله الواحد الأحد (التوحيد)، وتفهم السلفية الحرفية نبوة محمد على أنها نموذج للعمل قابل للاستنساخ، وبالتالي فإن أنصارها يُشَبِّهون دائمًا واقع حياتهم بواقع حياة المسلمين الأوائل. ومن ثم ففي حال وجد الناشط التابع للسلفية الحرفية نفسه واحدًا من أقلية في مجتمع له عقيدة مختلفة، فعندئذ يتصرف كما لو كان في المرحلة المكية ويبدأ في الدعوة إلى الإسلام وهدف هذه الدعوة هو إنشاء مجتمع مسلم على غرار نموذج المدينة، ويُفْتَرَض أن تفضي المرحلة المكية على المدى البعيد إلى المرحلة المدنية التي تصير بعد ذلك مستهلاً لتوسع عسكري(٩٠). وتتضح هذه المقولة في الفقرة التالية التي وردت في هامش نصوص الصفحة الناطقة بالألمانية salaf.de:

لقد ألزمت صفحة salaf.de نفسها بنشر المعلومات الحقيقية عن الإسلام، وهنا لا مفر من الحديث عن ممارسات معينة للدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية، وهي الممارسات التي تقف على طرف نقيض مع النظام المحلي (في ألمانيا). وعرض مثل هذه

المحتويات لا ينبغي فهمه بأي حال من الأحوال على أنه دعوة إلى التطبيق، بل ينبغي فهمه على أنه فقط مجرد توضيح للمنظور الإسلامي [٩١].

ويشبّه غالبية أنصار هذا التيار موقف الأمة على المستوى العالمي في الوقت الراهن بالفترة المكية، وهكذا دائمًا ما يُنْقَل داخل دوائرها القول التالي للنبي لدعم وتعزيز وجهة النظر هذه:

قال رسول الله ﷺ: " بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتي» (مشكاة المصباح) [٩٢].

وينظر أنصار السلفية الحرفية إلى أنفسهم بوصفهم معيدي الإسلام لسيرته الأولى كما ورد في النص المذكور أعلاه، وهم يدينون التطور التاريخي بالكامل للإسلام وتقسيمه إلى طائفتي سُنَّة وشيعة وينظرون إلى أنفسهم على أنهم أهل السُنَّة «الحقيقيون» ويندِدون بالشيعة بصورة صارمة على أنهم أصحاب بدع. كما أنهم ينظرون إلى نشأة المدارس الدينية والفقهية باعتبارها انحرافا عن الإيمان الحقيقي نظرا لأن الحقيقة لا يمكن تجزئتها ومن ثم فلا يمكن إلا أن تكون مفردة. كما يعني هذا أيضًا أنهم ينظرون إلى الصوفية الإسلامية والإسلام الشعبي المؤمن بالخرافات على أنهما بدع، وبناء على ذلك رفض أنصار السلفية الحرفية الموقف الذي ظهر في العصر الوسيط والقائل إن تعدد (الآراء) في الإسلام هو من قبيل الرحمة والتيسير من الله على المؤمنين، كما أنهم لا يرتاحون

لهذا التعدد لأنهم يعتقدون أن مصطلح الحقيقة أحادي الجانب وأن تعدد الأشكال يثير حوله الشكوك[٩٣].

ولهذا السبب يصم أنصار السلفية الحرفية التنوع الداخلي في الإسلام على أنه طريق مضللة وتهديد للوحدة الإسلامية التي يتعين استعادتها من خلال الرجوع إلى الأسلاف، وتمثل المرويات المعترف بها من قبل أنصار السلفية الحرفية والتي يطبقونها حرفيا الأساس في هذا الرجوع. ومن خلال ذلك نشأ فكر شديد النمطية قصر كل أعمال المسلمين على اتباع نص صحيح وذلك بدءًا من العبادة ومرورا بالزي ووصولا إلى التفاعل الاجتماعي، وقد أدى ذلك إلى فتاوى لا معقولة، فارتداء رابطة العنق (الكرافتة) مرفوض عندهم على سبيل المثال، بدعوى أن صحابة النبي لم يرتدوها فضلا عن كونها أيضًا لباسا غربيا وبالتالي أجنبي. ومن ثم فهم يرون أن من يرتدي (كرافتة) بمحض إرادته، فهو يقلد بذلك غير المسلمين[٩٤].

وبهذه الطريقة نظر أنصار السلفية الحرفية إلى كل محاولة لإحداث ديناميكية مجتمعية على أنها تهديد وحكموا عليها بأنها بدعة، وبالإضافة إلى ذلك، يتميز هذا التيار من السلفية بعقيدة خوف قوية، فالشرك والبدعة يكمنان في كل شيء وجهنم تتوعد. إن الفهم الحرفي للإسلام هو فهمه على أنه دين عقابي.

إن الرجوع إلى القرآن والسُّنَّة أدى بهم إلى الادعاء بامتلاكهم للحقيقة المطلقة والتي أدت بعد ذلك إلى معارضة سلبية لكل المسلمين الآخرين عبر دلالات إقصاء دينية الأمر الذي أثار بدوره

صراعـات فـي الداخـل الإسـلامي لأن الإسـلام المزعـوم بأنـه حقيقـي لا يسـتطيع أن يتعايـش مـع الإسـلام المزعـوم بأنـه غيـر حقيقـي[٩٥].

ولقـد تجلـت العـودة إلـى العصـر الإسـلامي الأول ونبـذ مفهـوم التاريـخ فـي هـدم الماضـي بشـكل ملحـوظ عندمـا فجـرت جبهـة النصـرة السـورية علـى سـبيل المثـال قبـر العالـم المعـروف وصاحـب المكانـة الإمـام النـووي المتوفـى فـي عـام ١٢٧٧[٩٦].

وعلـى الرغـم مـن أن السـلفية الحرفيـة تريـد العـودة إلـى القـرن السـابع، فإنهـا ليسـت حركـة رجعيـة لهـذا السـبب، كمـا أن خلافهـا مـع الفهـم التقليـدي للإسـلام فـي العصـر الوسـيط وإصرارهـا علـى أن كل آيـة فـي القـرآن ليـس لهـا سـوى معنـى واحـد لا يسـمح بمجـال للتأويـل ومـن ثـم فـلا يجـب أن يتـم تعديلـه وفقـا للأوضـاع الزمنيـة المتغيـرة، جعـل منهـا حركـة حداثـة[٩٧]. ويكتـب بـاورBauer:

بينمـا كان تعـدد المعانـي محـل تقديـر فـي العالـم الإسـلامي فـي السـابق، مـع وجـود رغبـة فقـط فـي تقليـص هـذا التعـدد إلـى مقـدار يمكن التحكـم فيـه لكـن دون التخلـص منـه، كانـت هنـاك مسـاع فـي الحداثـة الغربيـة إلـى تجنـب الالتبـاس بقـدر المسـتطاع. إن الشـكل الإسـلامي التقليـدي لــ "ترويـض الالتبـاس" جـرى اسـتبداله فـي الحداثـة عـن طريـق "إبـادة الالتبـاس" بصـورة جذريـة[٩٨]. [١].

(١) أي إن ثقافـة تعايـش المختلفيـن فـي سـلام جنبـا إلـى جنـب التـي تميـز بهـا الإسـلام فـي العصـور الوسـطى، جـرت إبادتهـا فـي العصـر الحديـث عـن طريـق سـيادة مظهـر واحـد فقـط وإقصـاء الباقيـن وهـو مـا قامـت بـه السـلفية الحرفيـة وهـي مـن هـذا المنظـور حركـة حداثيـة. المراجـع

الوهابية:

إن السلفية الحرفية، كالإسلام في حد ذاته، ليست أحادية الجانب، وقد انتشر ميراثها الفكري على نحو خاص من خلال الحركة الوهابية التي نشأت في شبه الجزيرة العربية.

إن الوهابية والوهابيين ليست اسم علم، بل إنها تسمية منسوبة إلى الشيخ سليمان بن عبد الوهاب المتوفى في عام ١٧٤٠م، شقيق محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الوهابية. ويصف الوهابيون أنفسهم بأنهم الموحدون، أي هؤلاء الذين يشهدون لله بالوحدانية. ويعد هذا التوصيف في حد ذاته إهانة لكل المسلمين الآخرين إذ إنه يتهمهم بصورة غير مباشرة بأنهم لم يعودوا يشهدون لله بالوحدانية. وهكذا يتضح السبب في رفض المسلمين حتى اليوم وصف الوهابية بما تصف به هي نفسها[٩٩]. لقد اعتبر محمد بن عبد الوهاب المتوفى في عام ١٧٩٢ أن الهوة بين صحابة النبي وبين المسلمين في عصره أصبحت هائلة، بين جمع العلماء في زمانه وبين الزمن الأول البسيط، بين الإسلام اليوم والإسلام آنذاك. اعتبر محمد بن عبد الوهاب العلماء بمذاهبهم التي لا تحصى، عائقا في الطريق إلى الله، وأن الإسلام صار يعني اليوم الاستناد إلى المدارس النظرية والمذاهب وآراء العلماء ونظام العلماء بدلا من الاستناد إلى كلام الله وسيرة النبي محمد، ومن ثم فقد أراد العدول عن إسلام المؤسسات والعودة حرفيا إلى الوحي. وعندما عرض فهمه الحديث التطهري للإسلام في خطبه في نجد بوسط شبه الجزيرة العربية، سرعان ما قوبل هذا الفهم برفض من العلماء الموجودين هناك. ومن بين هؤلاء شقيقه

سليمان، والقاضي في حريملاء والعالم صاحب التأثير في الرياض، سليمان بن سُحَيم، والعلماء المقيمون في شرق الجزيرة العربية، مثل محمد بن عبد الرحمن بن عفالق المتوفى في ١٧٥١، وعبد الله بن فيروز المتوفى في عام ٢ / ١٧٦١، وانضم محمد بن عبد الله بن فيروز المتوفى في عام ٢/ ١٨٠١ إلى هذا الموقف.

وقد ظل هذا موقفًا منتشرًا في العالم الإسلامي حيال هذا التفسير الجديد حتى منتصف القرن العشرين، وقد أدان مفتي مكة، محمد بن حميد العامري المتوفى في عام ١٨٧٨، مرارا الوهابيين أثناء فترة عمله. وتركز انتقاد المفتي لابن عبد الوهاب بالدرجة الأولى على افتقاره الأهلية لتفسير المصادر الإسلامية [١٠٠]. ويمثل الفهم الحرفي للقرآن والسُّنَّة أولوية عند الوهابيين. كما أنهم يولون لعلماء المذهب الحنبلي مكانة عالية وذلك إلى جانب الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين، وهذا ما يبرر السؤال عما إذا كانت الوهابية هي مجرد مذهب حنبلي جديد. غير أن العلماء الحنابلة كانوا في طليعة من رفضوا تعاليم بن عبد الوهاب. وكان العالم الحنفي محمد بن عابدين المتوفى في عام ١٨٣٦م على قناعة بأن ابن عبد الوهاب كان يبذل الجهد لإيجاد صلة مع المذهب الحنبلي لإضفاء شرعية على حركته أمام جموع المسلمين [١٠١].

واتهم مفتي مكة الشافعي، أحمد زيني دحلان، المتوفى في عام ١٨٨٦م، ابن عبد الوهاب بتعمد إيهام الناس بأنه حنبلي حتى يجد لديهم آذانا مصغية [١٠٢].

ويحظى العالم الحنبلي ابن تيمية المتوفى في عام ١٣٢٨م بدور محوري لدى الوهابيين، وقد درس بن عبد الوهاب تعاليم ابن تيمية بشكل مكثف[١٠٣]. وكان ابن تيمية قد انفصل في الواقع عن الآراء الفقهية السائدة للحنابلة وصار بالنسبة لمعاصريه بمثابة الفتى المزعج الذي ظل على مدار فترة طويلة بعد وفاته لا يحظى بأهمية كبيرة بالنسبة للفكر الإسلامي[١٠٤] . وقد استند ابن عبد الوهاب على تعاليم ابن تيمية المتعلقة بتكفير المسلمين الآخرين في ادعائه امتلاك مشروعية دينية وفقهية لتكفير المسلمين غير الوهابيين حيث اعتبرهم بالنسبة له خارجين عن الملة.

وبالنسبة لابن عبد الوهاب، كانت جموع المسلمين غير موحدين حقيقيين، رغم أنهم يشهدون لله بالوحدانية، لكنهم ارتدوا إلى درجة الشرك، وقد انتهى ابن عبد الوهاب إلى هذا الاستنتاج بناء على تقسيمه للتوحيد إلى ثلاثة أقسام استنادا إلى ابن تيمية[١٠٥]. القسم الأول بالنسبة له هو توحيد الربوبية ووفقا لهذا النوع لا ينبغي لبشر أن يسود بشرًا آخرين، وتعد السيادة هنا مرادفة لسن تشريعات بخصوص البشر. ولما كانت السيادة لله وحده، فليس للإنسان إلا أن ينفذ حرفيا التشريعات الأبدية الواردة في القرآن والسُّنَّة.

والقسم الثاني هو توحيد الأسماء والصفات، والذي من خلاله يُرْفَض كل جهد عقلي لفهم التوصيف الذي أطلقه الله على نفسه في الوحي، فلا ينبغي التفكير في الله إلا بشكل حرفي فقط. في الوقت نفسه، رفضت الوهابية التفكير التجسيدي في الله لأن التشابهات في صفات الله مع البشر قاصرة فقط على الوصف الظاهري وليس على

مضمونها. فعندما يصف الله نفسه بالبصير والسميع، فإن هذه الرؤية وهذا السمع خاليان من أي قيد كما هو الحال في الرؤية والسمع عند البشر. وعندما يصف الله نفسه بالغضب، فإن هذا الغضب خالٍ من أي ضعف كما يظهر في غضب البشر.

والقسم الثالث هو توحيد العبادة[1] والذي من خلاله ينبغي أن تتسم كل أعمال المؤمن بعلاقة حية ومباشرة مع الله.

ويرى ابن عبد الوهاب أنه طالما لم يحمل الإنسان في داخله الأقسام الثلاثة للتوحيد، فهو ليس موحدا رغم شهادته لله بالوحدانية ومن ثم فهو ليس مؤمنا بالله، بل يبقى على نفس الدرجة التي كان عليها المشركون في عهد رسول الله[١٠٦].

ورأى ابن عبد الوهاب أن هذا الأمر مثبت بالدرجة الأولى من خلال العادة المنتشرة في الاعتقاد الشعبي الخاصة بزيارة قبور الأولياء توسلا بهم عند الله. ورأى ابن عبد الوهاب أن هذا الأمر يعد بمثابة إدخال وسيط بين الإنسان وبين الله وهو ما يخالف توحيد الألوهية. كما لعن ابن عبد الوهاب أيضًا التبرك بالأولياء والذي ازداد على نحو خاص مع سادة الصوفية، ورأى أن هؤلاء يُعَامَلُون بتعظيم لا يحق لإنسان، وهو ما يعد مخالفة لتوحيد الربوبية. كما استنكر ابن عبد الوهاب أيضًا التفسير العقلي الذي فهم على سبيل المثال عرش الله على أنه تمثيل لسلطته ورأى أن هذا التفسير لا يأخذ ركن توحيد الأسماء والصفات مأخذ الجد.

---

(١) كذا المؤلف، ولعله يقصد توحيد الألوهية كما تقول به الوهابية. المراجع

ولـم يكـن نقـد ابـن عبـد الوهـاب للاعتقـاد الشـعبي فـي الخرافـات وتجـاوزات بعـض الصوفيـة غيـر مبـرر، غيـر أن الشـيخ التطهـري لـم يكـن يطمـح إلـى إجـراء عمليـة إصـلاح أو تربيـة لكنـه أخـذ بمبـدأ التكفيـر وجعـل مـن خصومـه مشـركين، وصـار هـؤلاء المسـلمون، عبـر أسـلوب التكفيـر هـذا عنـد ابـن عبـد الوهـاب مرتديـن يجـب قتلهـم[١٠٧]. وفـي النهايـة لـم تفلـح محاولتـه فـي أن يغيـر مـن خـلال خطبـه وجهـات نظـر معاصريـه[١٠٨]. وهكـذا نقـل ابـن عبـد الوهـاب صـورة العـدو إلـى الأمـة ذاتهـا (أي جعلهـا هـي العـدو لذاتهـا) عندمـا كتـب فـي التقليـد النبـوي قائـلًا: شـاءت حكمـة الله ألا يرسـل نبيًـا بعقيـدة التوحيـد هـذه إلا وجعـل لـه أعـداء فـي الوقـت نفسـه (...) [١٠٩].

وأدى هـذا التطـرف إلـى اعتبـار جمـوع العلمـاء الوهابيـة طائفـة دينيـة "منحرفـة"[١] إذ إنـه كان هنـاك فـي النهايـة إجمـاع علـى أن كل شـخص ينطـق بالشـهادة، هـو مسـلم وطالمـا أنـه لـم يُخْـرِج نفسـه مـن الإسـلام، فـلا يمكـن التشـكيك فـي إسـلامه.

وكان الأمـر المثيـر للغضـب أن ابـن عبـد الوهـاب ادعـى لنفسـه الحـق فـي أن يحكـم علـى إيمـان الآخريـن علـى هـذا النحـو المتشـدد[١١٠]. وقـد حكـم عالِـم المذهـب الحنبلـي البـارز في دمشـق، حسـن الشـطي، المتوفى فـي عـام ١٨٥٨، علـى الوهابيـة باعتبارهـا تطرفا، وقـال إن التفسير الوهابي للقـرآن والسُـنَّة شـاهد علـى الجهـل. وأوضـح أن الوهابييـن عندمـا يعتبرون مسـلمين آخريـن أنهـم غيـر مسـلمين، فإنهـم بذلـك يكونـون قـد أخرجـوا

(١) استعمل المؤلف الصيغة الألمانية للتعبير الإنجليزي Sect بما له من دلالات إيحائية معروفة في السياق الثقافي الديني الغربي. المراجع

أنفسهم بنفس الطريقة من المجتمع الديني، نظرًا لأنهم تحصنوا داخل تقاليدهم ولغتهم وقطعوا اتصالهم مع الأمة[١١١].

ووافق سليمان بن عبد الوهاب بدوره أخاه في أن إدخال وسيط بين الإنسان وبين الله يعد دخنا في عقيدة الفرد لكنه رأى أن استنتاج أخيه من هذا بأن هؤلاء الأشخاص لم يعودوا مسلمين وصاروا مستوجبين القتل، يعد بمثابة مبالغة كبيرة[١١٢].

وتساءل: "وهل نصم الآن أناسا يمارسون شعائر الإسلام، بأنهم منكرون للعقيدة؟"[١١٣]، وتابع شقيق الشيخ التطهري قائلا إنه حتى إذا كانت شهادة هؤلاء بالإسلام من قبيل النفاق، فإنه لا يجب المساس بحياتهم، وأشار سليمان في ذلك إلى مجموعة المنافقين الذين كانوا في زمان النبي محمد، والذين لم يفعل النبي حيالهم شيئا[١١٤].

غير أن الانتقاد لابن عبد الوهاب لم يكن له تأثير عليه، بل إنه شجعه في رأيه القائل إن جماعة علماء المسلمين فاسدة وتخلت عن طريق التوحيد[١١٥] .وهكذا، يفرق ابن عبد الوهاب بين المسلمين الحقيقيين (الوهابيين) وبين منكري العقيدة (غير الوهابيين) الذين يتعين قتالهم.

وعندما دخل ابن عبد الوهاب في عام ١٧٤٤ في تحالف سياسي في الدرعية مع الزعيم القبلي محمد بن سعود، سرعان ما تم البدء بعد ذلك في نشر التعاليم الجديدة بالقوة. وتمت الدعوة في عام ١٧٤٦ إلى الحرب على كل هؤلاء الذين لا يتبعون فهمهم للإسلام[١١٦]، وهاجم الوهابيون مدينة كربلاء الواقعة في العراق في

عام ١٨٠٢، وهي المدينة التي تضم ضريح الإمام الحسين، حفيد النبي، المتوفى في عام ٦٨٠ والذي يقدسه الشيعة باعتباره الإمام الثالث. وقد ارتكب الوهابيون مجزرة بين الشيعة المقيمين هناك وهدموا ضريح الحسين، وكان هذا هو مستهل العداوة العميقة بين الشيعة والوهابيين، والتي تظهر بوضوح حاليًا في الصراع على السيادة الإقليمية بين السعودية وإيران.

واستولى الوهابيون على مكة لفترة قصيرة في عام ١٨٠٣، وذلك قبل أن يستولوا عليها بشكل دائم اعتبارا من عام ١٨٠٦، كما استولوا على المدينة في العام السابق عليه. وسرعان ما تم تطبيق تعاليم الوهابية في مكة والمدينة حيث تم هدم قبور وأضرحة صحابة النبي واستبعاد المسلمين غير الوهابيين من رحلة الحج السنوية. وأُجْبِرَ علماء المدينتين على التحول إلى التعاليم الوهابية، وتم إبادة الكتب التي تتعارض مع تعاليمهم وحُرِّمَت المسبحات وحُرِّمَ الاحتفال بالمولد النبوي باعتبار ذلك من البدع لأنهما لا أصل لهما في العصر الإسلامي الأول (١١٧)، غير أن التمدد العسكري للوهابيين في شبه الجزيرة جرى وقفه طوال الفترة التي تواجدت فيها الإمبراطورية العثمانية كسلطة حامية للإسلام.

وفي عام ١٨١٨، استولت قوات مصرية على الدرعية ودمرت أول دولة سعودية وقتلت أو رحَّلتْ أهم العلماء الوهابيين، غير أن دولة وهابية تالية تأسست في عام ١٨٢٤، واستمرت حتى عام ١٨٩١، وكانت نزاعات على وراثة العرش قد ظهرت في عام ١٨٦٥، واندلع على إثرها حرب أهلية الأمر الذي أدى إلى إضعاف الدولة السعودية

الثانيـة بالشـكل الـذي تمكنـت معـه قبيلـة أخـرى منافسـة مـن الاسـتيلاء عليهـا، وفـي عـام ١٩٠٢، أمكـن أخيـرا تأسـيس دولـة سـعودية سـرعان مـا تمـددت لاحقـا.

وبانهيـار الإمبراطوريـة العثمانيـة، لـم تعـد هنـاك سـلطة نظـام سياسـي يمكنهـا وقـف الوهابييـن الذيـن تمكنـوا فـي غضـون عقـود قليلـة مـن الاسـتيلاء علـى شـبه الجزيـرة العربيـة بالكامـل تقريبـا وتأسـيس السـعودية الحاليـة فـي عـام ١٩٣٢، ونظـرا لأن البقـاع المقدسـة صـارت منـذ ذلـك الحيـن تحـت رعايتهـم، فلـم يعـد مـن الممكـن لهـم أن يبقـوا علـى موقفهم الرافـض حيـال المسـلمين غيـر الوهابييـن. وبـدلا مـن ذلـك، فطـن العلمـاء الوهابيـون إلـى نقـل فهمهـم التطهـري للإسـلام إلـى الحجـاج خـلال موسـم الحـج، ومـن خـلال ذلـك تحـول عشـرات الحجـاج إلـى دعـاة للوهابيـة.

كمـا نشـأت فـي المدينـة مؤسسـة مهمـة هـي الجامعـة الإسـلامية التـي فتحـت أبوابهـا للطـلاب مـن جميـع أنحـاء العالـم فـي عـام ١٩٦١، وعبـر هـذه الوسـائل صـارت الوهابيـة مـن أهـم صـادرات السـعودية إلـى جانـب النفـط والتمـر[١١٨].

وأعـرب العالـم الإسـلامي حامـد الجـار عـن قناعتـه بـأن حركـة الوهابييـن الفقيـرة فكريـا كانـت سـتظل مجـرد ظاهـرة ثانويـة لطائفـة دينيـة صغيـرة فـي العالـم الإسـلامي لـولا امبراطوريـة النفـط والاسـتيلاء علـى مكـة والمدينـة. ورأى أن النظـر إلـى الوهابييـن الحالييـن علـى نحـو مفاجئ باعتبارهـم سُـنَّة، لـه علاقـة بالانهيـار الفكـري للأمـة نظـرا لأن مصطلـح

السُّنَّة كان يجري استخدامه في الغالب كمصطلح محض لتمييز غير الشيعة دون تحديد محتوى إضافي له[١١٩].

ويمكن الإشارة إلى أفغانستان تحت سلطة حركة طالبان كمثال على المجتمع الإسلامي الحقيقي وفقا لتصور الوهابيين، كما يمكن الإشارة مع بعض القيود إلى المملكة العربية السعودية كمثال على ذلك. ولما كان الرأي العام العالمي ينظر إلى بنية المجتمعين بوصفهما غير معتدين بالكرامة الإنسانية، فقد أدى ذلك إلى إكساب مصطلح السلفية اليوم معنى سلبيا بالدرجة الأولى وأصبح يُعَرَّف على أنه رجعية بالنسبة للمسلمين.

وقد أظهرت نشأة الوهابية أن انتقاد باور لنظرية الانهيار ليس صحيحا، إذ إن الوهابية نشأت في منطقة لم تكن خاضعة لتأثير الاستعمار أو الاستشراق الغربي، غير أن مسلمين مثل ابن عبد الوهاب شعروا بأن الأمة تمر بمرحلة انحطاط ديني من خلال التقليد الذي يجب مجابهته.

السلفية الإصلاحية[١٢٠]:

لقد ظل لمصطلح السلفية دلالة إيجابية حتى بداية القرن التاسع عشر، حيث كان في معناه الأصلي قاصرا على وصف تيار إصلاحي من داخل الإسلام، وقد اتفقت السلفية الإصلاحية والسلفية الحرفية في تصور أن الانغلاق العقائدي للمذاهب وفرض التقليد بالإضافة إلى الإسلام الشعبي الممزوج بالخرافات، كلها عوامل تحول دون مواصلة تطوير الحضارة الإسلامية. غير أن تشخيص الحركتين لم ينته

إلـى أن الأمـة تمـر بمرحلـة انهيـار دينـي، بـل بأزمـة تعليـم سـببتها عقيـدة التقليـد.

وتبنـى ممثلـو السـلفية الإصلاحيـة وجهـة النظـر القائلـة إن علـى علمـاء المسـتقبل أن يزيـدوا مـن قدراتهـم بـدلا مـن مجـرد التقليـد. ورأوا أن حفـظ محتـوى الـدرس عـن ظهـر قلـب لا ينهـض معيـارا للدراسـة الناجحـة، واعتبـروا التفكيـر المسـتقل ونقـل المهـارات مـن الكفـاءات المحوريـة للعلمـاء المسـلمين.

ولهـذا اسـتند الإصلاحيـون أيضًـا إلـى الأسـلاف القدامـى فـي الالتفـاف علـى فـرض التقليـد وعلـى آراء العلمـاء التـي اكتسـبت قدسـية فـي تلـك الأثنـاء وصـارت علـى قـدم المسـاواة مـع رسـالة القـرآن. غيـر أنهـم لـم يقصـدوا العـودة إلـى القـرن السـابع، بـل إنهـم كانـوا يأملـون فـي اكتسـاب المرونـة اللازمـة لتطويـر الحداثـة مـن خـلال تجديـد نقـدي تاريخـي يتسـم بـروح المسـؤولية للمضاميـن الحقيقيـة للقـرآن. بهـذا يعنـي الإصـلاح محاولـة ربـط الانتسـاب للإسـلام مـع عالـم الحيـاة الحديثـة مـن خـلال التفكيـر فـي القـرآن واسـتخدام تفسـير عقلانـي لـه. ومـن ثـم فلـم يعـد الإصلاحيـون يسـألون عمـا إذا كان يمكـن للمسـلم المتديـن أن يتعايـش مـع مؤسسـات وأفـكار العالـم الحديـث، بـل صـاروا يسـألون عمـا إذا كان مـن الممكـن لشـخص مـا يعيـش فـي العالـم الحديـث أن يكـون مسـلما متدينـا، وكانـت إجابتهـم علـى هـذا السـؤال بالإيجـاب القاطـع. ورأوا أنـه لمـا كان الإسـلام دينـا عقلانيـا، فـإن بإمكانـه أن يشـكل القاعـدة الأخلاقيـة لمجتمـع تقدمـي. وطالبـوا بضـرورة تفسـير الشـريعة بشـكل عقلانـي فـي ضـوء مشـاكل العصـر[١٢١].

ولا تنشغل السلفية الإصلاحية هنا بما يمكن تسميته "أصولية قرآنية"، بل بأصل قرآني ينطلقون منه في إعادة اكتشاف آفاق لم يرها العلماء المسلمون حتى الآن أو أغفلوها. وهم يرون أن الإسلام ليس دينا في حالة احتضار، بل هو معين لا ينضب للتجديد.

ورأوا أن المسلمين لا ينبغي عليهم أن يقفوا في مواجهة العالم، بل أن يظلوا معه مسلمين، كما رأوا أن على المسلمين أن يقدموا للعالم شيئا بدلا من أن يذوبوا فيه. وتابعوا أن هذا لن يتحقق من خلال إعادة إنتاج لحظة زمنية سابقة في التاريخ نظرا لأن الحياة الدينية دائمًا ما تُظهر ديناميكية التغير (السيرورة) إذا أرادت أن تظل نابضة بالحياة وذات أهمية. ولهذا عَرَّف مفكرو السلفية الإصلاحية أنفسهم مرارا بالكلمة النبوية التالية التي يمكن فهمها على أنها دفاع عن فهم متقدم للإسلام:

قال رسول الله ﷺ:" إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها» (رواه أبو داود) (١٢٢)، كما أن الآيتين التاليتين من الوحي تعتبران من الآيات المفضلة بين دوائر مفكري السلفية الإصلاحية:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (...) (سورة الرعد الآية ١١).

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (...) (سورة الأنفال الآية ٥٣).

لكن فهم الإسلام عند الإصلاحيين هو فهم حديث أيضًا، وكان فونك Funk قد ذكر أن الفرق بين المجتمعات الحديثة ومجتمعات ما قبل الحداثة يكمن في أن المجتمعات الحديثة مُصَمَّمَة للتغيير، وأضاف أن مجتمعات ما قبل الحداثة كان يمكن أن تغير من نفسها أيضًا لكنها تمنعت عن ذلك لأن فكرتها التنظيمية المسيطرة كانت نظاما غير قابل للتغيير. وتسود في المجتمعات الحديثة روح عكس هذا، ومن ثم فيتعين إيجاد ديناميكية من أجل إذابة الهياكل (١٢٣). ويعد مطلب تغيير ما بالنفس حتى يغير الله ما بقوم ما، هو بمثابة مفتاح لتاريخ هذا التيار:

لقد نشأت السلفية الإصلاحية عبر المواجهة مع الاستعمار الأوروبي وتأثير الفكر الأوروبي التنويري في العالم الإسلامي. لقد كانت الفترة التي استمرت حتى ظهور السلفية الإصلاحية، هي الفترة التي عانى فيها العالم الإسلامي فقدانا غير مسبوق في التأثير في مجالات السياسة العالمية والاقتصاد والعلم. وكان الإصلاحيون يطمحون، في فترة التحول هذه التي تعين فيها على المسلمين أن يجدوا لهم دورا جديدا في العالم، إلى توجيه الأمة بحذر إلى الطريق نحو الحداثة والحيلولة دون تفككهم. وجاء من بين أبرز ممثلي هذا التيار الفلاسفة جمال الدين الأفغاني المتوفى في عام ١٨٩٧م ومحمد إقبال المتوفى في ١٩٣٨م ومحمد عزيز لحبابي المتوفى في ١٩٩٣م والعلماء محمد عبده المتوفى في ١٩٠٥م ومحمد رشيد رضا المتوفى في ١٩٣٥م وعلي عبد الرازق المتوفى في ١٩٦٦م، ومحمد أسد المتوفى في ١٩٩٢م وجودت سعيد المتوفى في ١٩٣١م

أو أيضًا المثقفون مثل قاسم أمين المتوفى في ١٩٠٨م ومالك بن نبي المتوفى في ١٩٧٣م وأصغر علي إنجينير المتوفى في ٢٠١٣م ومراد هوفمان Murad Hofmann المولود في ١٩٣١(تم تأليف الكتاب قبل وفاة هوفمان في ٢٠٢٠م). (المترجم)

وتركزت جهودهم على إعادة المعنى الأصلي إلى رسالة القرآن وذلك من خلال وضع مضمونها في سياقه ووضعه في إطار العالم الرمزي لأهل القرن السابع لاستخراج جوهر الإيمان الحقيقي. وقد أولوا للعقل مكانة عظيمة لتفسير (فك شفرة) المبادئ الكونية في القرآن. ورأوا أن المهم بدلا من فهم الوحي فهما حرفيا، أن يتم إعطاء الأولوية للمغزى والسبب والمضمون والمعنى الخاص بالنص وأن يتم معرفة المقصد منه والذي يريد الله من الناس أن تذهب إليه وقالوا إنه في هذا الموضع يكمن مراد الله غير القابل للمساس والمتين والمؤثر. وقد حذر المفسر عبده من إمكانية تحول نص القرآن نفسه إلى أيقونة أو وثن عند النظر إلى الوحي منفصلا عن سياقه التاريخي، وهي عادة راجت على نحو متزايد عن طريق أنصار الوهابية في شبه الجزيرة العربية.

ويرى عبده أن الأحكام التشريعية للمصدرين الرئيسين للإسلام ليست هدفا في حد ذاتها وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق العدل بين المسلمين وبينهم وبين غير المسلمين. وتبعا لذلك فإن العدل قيمة تسبق قيمة الشريعة. كما يرى أن جعل الأحكام التشريعية الواردة في النص مطلقة، يمكن أن يكون من تبعاته الخطأ في الوصول إلى الهدف وهو ما يؤدي إلى الظلم. وعلى ذلك، فلا ينبغي للإنسان،

بوصفه خليفة الله على الأرض، أن ينفذ الشريعة بدون سابق فكر أو بدون تفكير نقدي، بل إن من واجبه أن يتحقق فيما إذا كانت هذه القاعدة أو تلك تدعم العدالة أو الإنسانية. وبناء على ذلك فلا غنى عن التعرف على مراد الله من الأحكام التشريعية بأقرب صورة ممكنة وهو ما يُعْرَف بمقاصد الشريعة وذلك من خلال التحقق من سياقها ومراعاة تحقيق الصالح العام أو (المصلحة) في تطبيقها في العصر الحاضر [١٢٤]، ومراعاة المبدأ الكوني للرحمة ودرء المفسدة.

ومن واجب الإنسان في حال تعرضت مصلحة الناس للتهديد، أن يلغي القوانين القائمة، حتى لو كانت أحكام تشريعية لها أصل في الوحي، وأن يصدر قوانين جديدة. ولا ينبغي ترك هذه المهمة لتسلط العامة، بل لابد أن تتولاه لجنة متخصصة من علماء مسلمين يجب أن يتسموا بتقوى الله إلى جانب امتلاكهم للكفاءة المتخصصة لأنهم سيتدخلون في النطاق الإلهي الخاص بالتشريع.

وهكذا، أثار الإمام محمد عبده بنظرته الاستشرافية موضوعا آخر مهما: على أي نحو ينبغي على علماء السُّنَّة تنظيم أنفسهم في الحداثة ليتحرروا من التبعيات السياسية؟ وراودت الإمام فكرة تشكيل هيئة في شكل مجمع إسلامي يقوم فيه علماء محل تقدير واحترام من المسلمين في العالم الإسلامي كافة ببحث ومناقشة أسئلة معاصرة. ومع أن قرارات هذا المجمع ممكن أن تكون غير ملزمة، إلا أنه بمثل هذه الهيئة سيتم خلق مركز التقاء محوري للمسلمين تحظى قرارته بهالة قوية لدى الأمة كلها [١٢٥].

وانتهى الإصلاحيون إلى استنتاج مفاده أن القرآن يتضمن بالأساس رسالة روحية وأخلاقية. ورأوا أنه بينما أقر الله في نص الوحي الضروريات والأمور المهمة فقط بالنسبة للمسلمين، فقد ترك لهم بشكل مبدئي المرونة اللازمة في كل زمان للأخذ بالتطورات المفيدة حتى وإن كان أصل هذه التطورات في حضارات أخرى، ومن هنا كان اتهام الأفغاني للعلماء المسلمين:

"إخواني أفيقوا من سبات الإهمال. واعلموا أن هذه الملة الإسلامية كانت في السابق الملة الأقوى والأكثر قيمة(...) لكنها لاحقا خلدت إلى الدعة والكسل(...) ووقعت بعض الدول الإسلامية تحت سيطرة دول أخرى وكساها ثياب الذل وأُمْتُهِنَتْ الملة المجيدة. وحدث كل ذلك بسبب غياب اليقظة وبسبب الكسل ولقلة العمل، وبسبب البلادة (...) ألا نتخذ الآن من الأمم المتحضرة مثلا؟ دعونا نلقِ نظرة على إنجاز الأمم الأخرى، فقد وصلت هذه ببذل الجهد إلى قمة العلم وأعلى المستويات. وكل هذه الوسائل متاحة أمامنا أيضًا وليس هناك عائق أمام تقدمنا. فقط الكسل والبلادة والجهل يمنعون تقدمنا"[(١٢٦)].

وذهب الإصلاحيون إلى حد أنهم اعتبروا أن معاني الخطاب القرآني لم ينته تفسيرها، ومن ثم فيجب لأي تفسير معاصر أن يتوافر به شعور بالالتزام حيال الإنسانية والصالح العام، نظرا لأن هذين الأمرين هما مراد الله الذي خلق الدين للإنسان. ويصف بي جيه فاتيكيوتيس P. J. Vatikiotis هذا الفهم للإسلام بأنه مذهب إنساني تعود جذوره إلى الإسلام واستمده الإصلاحيون من الله[(١٢٧)]. ولهذا

فإن مفكري السلفية الإصلاحية منفتحون حيال مواضيع مثل حقوق الإنسان، والعلمنة، وتحرر المرأة، والديمقراطية. ويرون أنه رغم أن هذه القضايا نشأت في الغرب، فإنه لا يحتكرها، مشيرين إلى أن السؤال عن حقوق الإنسان والنظام السياسي المثالي، هو جزء من النقاش العام لكل الثقافات.

كما شعر الإصلاحيون بالتزام قوي حيال الحوار الديني البيني بين الأديان الإبراهيمية والحوار الديني البيني بين الشيعة والسُّنَّة. وهكذا أسس الإمام محمد عبده أثناء فترة نفيه في بيروت، مع علماء ومفكرين مسلمين ومسيحيين ويهود، منظمة دينية سياسية استهدفت تحقيق التفاهم بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة وصياغة الرسالة الإنسانية التي تمثل الأساس للأديان الثلاثة. وعندما تم تعيينه في منصب مفتي مصر في عام ١٨٩٩م، تلقى عبده سؤالا من الهند حول جواز التعاون مع غير المسلمين من أجل نفع المسلمين وما إذا كان هذا التعاون يُخْرِج صاحبه من الملة الإسلامية. وأجاب محمد عبده بأن هدف المسلمين هو إقامة مجتمع عادل، فإذا كان هذا الأمر قابلا للتحقيق بمساعدة غير المسلمين، فلا مانع من التعاون معهم. وأضاف أن هؤلاء الذين اعتبروا أن من الإثم التعاون على البر مع غير المسلمين، مستندين إلى آيات موجودة في الوحي، قد أخرجوا هذه الآيات بالكامل من سياقها:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (سورة آل عمران الآية ١١٨).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (سورة الممتحنة الآية ١).

وأوضح الإمام أن هذه الآيات تتعلق فقط بغير المسلمين الذين يريدون الإضرار بالمسلمين، وأضاف أن العلاقة الأساسية بين المسلمين وغير المسلمين تتسم بتعايش رحيم، كما جاء في موضع آخر (في القرآن):

﴿ ۞ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَٱللَّهُ قَدِيرٌ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٧ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٩ ﴾ (سورة الممتحنة الآيات٧-٩).

وبناء على ذلك، والكلام للإمام، فإن الصداقة بين المسلمين وغير المسلمين هي أمر مرغوب فيه، وتابع أنه سيكون من غير المنطقي أن يبيح الله للمسلمين الزواج بمسيحية أو يهودية إذا كانت العداوة هي أساس العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين[١٢٨].

وناشد الأفغاني بدوره السُّنَّة والشيعة في الحوار البيني الديني بينهما قائلا إن الإفراط في التركيز على الخصومة فقط بين الشيعة والسنة، لا يمكن أن تكون له تبعة سوى فقدان الوحدة الإسلامية، وضرب مثلا تاريخيا على ذلك بتفتت ألمانيا بعد صلح وستفاليا عام ١٦٤٨[١٢٩].

وكان الإصلاحيون على قناعة راسخة بأن المسلمين، في أعقاب تجديد الإسلام، سيكون لديهم الكثير ليقدموه للإنسانية، كما حدث من قبل. ورأوا أن التوليف بين الدين والحداثة سيعطي للناس مثالا للكيفية التي يمكن أن نعيد الله بها مرة أخرى إلى مركز حياة الفرد والمجتمع دون إهمال للحداثة (١٣٠).

ولم تفلح السلفية الإصلاحية أبدا في أن تفرض نفسها كحركة شعبية-جماهيرية نظرا لأن إسلامها الإصلاحي كان شديد العقلانية كما أنه أقصى الإسلام الشعبي القائم على قيم التعزية والرجاء على نحو كبير لدرجة ظل معها هذا الإسلام الإصلاحي شأنا أكاديميا محضا لم يفلح في الوصول سوى إلى أصحاب الاطلاع فقط. ولأنه كان يفتقر إلى مخاطبة طبقة تعليمية مناسبة يمكنها أن تتلقى الأفكار الإصلاحية وتفهمها وتطبقها مجتمعيا.

السلفية الأيدولوجية:

خرجت السلفية الأيديولوجية من عباءة السلفية الإصلاحية، وذلك عندما صار الدين في العالم الإسلامي مهددا بفقدان أهميته، وذلك في ظل تغير الظروف الإطارية في القرن العشرين والمواجهة بين الشرق والغرب كأيديولوجيتين. وفي ظل هذا المناخ الفكري والسياسي، كان من البديهي لمفكر من آحاد الناس مثل حسن البنا المتوفى في عام ١٩٤٩م ورجل دين مثل أبو الأعلى المودودي المتوفى في عام ١٩٧٩م أن يفهما الإسلام كأيديولوجية ونظام إسلامي شامل. واعتبر الاثنان أن الإسلام ليس كأي أيديولوجية من بين العديد

من الأيديولوجيات، بل إنه أيديولوجية من صنع الله ولذا فهي تعلو على الرأسمالية والشيوعية.

ونص شعار المنظمة الجماهيرية التي أسسها البنا في ١٩٢٨ وهي جماعة الإخوان المسلمين على أن « الإسلام هو الحل»، وقد تحول الشعار إلى ما يشبه بشرى خلاص سماوية استطاع به جذب جماهير المسلمين وإقناعهم. وبهذا التطور اكتسب الإسلام دورا هو من ناحية أحادي البُعْدِ ومن الناحية الأخرى متجاوز للأبعاد، وصار يُنْظَر في ذلك الوقت إلى استيراد التأثيرات الأجنبية على أنه بدعة، نظرا لأن الإسلام كنظام لديه القدرة على الرد على كل المشاكل، وهكذا جرى التمييز بين الوافد والموروث. وعلى عكس السلفية الإصلاحية، فقد ساد التصور الذي يرى أن الأخذ بالمفاهيم الغربية يتساوى مع تأكيد ادعاء الغرب الأحقية بالعالمية. وتتعلق مسألة الأصالة في أساسها بالحق في والمطالبة بامتلاك هوية خاصة تختلف عن الهوية الغربية حتى يكون المسلمون مستقلين اقتصاديا بعد فترة طويلة من الاستعمار والوصاية.

ويوجد في السلفية الأيديولوجية قدر كبير من السجال الثقافي مع النصوص الدينية لكن تحت فرضية أن الإسلام أيديولوجية. وتم اختزال القرآن والسيرة إلى شكل كُتيب توجيه سياسي للوصول إلى السلطة وتطبيق نظام إسلامي. وروج الأيديولوجي الهندي الباكستاني أبو الأعلى المودودي مسكونا بشكل كامل بروح العصر، للرأي القائل إن الإسلام ليس دينا، بل أيديولوجية ثورية هدفها أن ترث الأرض كلها وتغييرها وفقا لميثاق هذه الأيديولوجية.

والمسلم، والحديث لا يزال لأبي الأعلى المودودي، هو عنوان ذلك الحزب الثوري الدولي المكلف بتنفيذ هذا الميثاق وثائره الأعلى هو محمد [١٣١] -و نحن نرى أن هذه طريقة تفكير وحديث شيوعية وليست طريقة قرآنية. وقد أسس المودودي في عام ١٩٤١ حركة الجماعة الإسلامية التي ربما هي أقوى هذه التيارات تأثيرا بعد الإخوان المسلمين.

الإخوان المسلمون [١٣٢]:

ربما ما كان لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين ليحدث أبدا لولا جهود محمد عبده من أجل تحرير الإنسان العادي، وقد تكونت في مصر في الفترة التالية للحرب العالمية الأولى طبقة متوسطة مدنية ذات تعليم عالٍ وعُرِفَتْ باسم الأفندية، وضمت موظفين إدارة ومعلمين وأكاديميين وأطباء ومحامين وتجارا وطلبة جامعيين. وقد كان جميعهم يحث على المزيد من المشاركة في شؤون الأمة وكانوا على قناعة راسخة بأن مستقبل مصر في أيديهم. وفيما يتعلق بالشأن الديني، رفض هؤلاء أيضًا استمرار وصاية علماء الدين سيئي التعليم.

ويكتب جوناثان ايه سي براون Jonathan A. C. Brown أن المفارقة تحديدا كانت في أن تأسيس نظام مدارس علماني في العالم الإسلامي أفرز طرازًا جديدًا للمسلم: هو المثقف المسلم الذي يتحدى العلماء التقليديين [١٣٣]. ويمكن اتخاذ حسن البنا كمثال نموذجي لهذا الطراز الجديد للمسلم.

كان البنـا قـد عمـل فـي وظيفـة مـدرس فـي الإسـماعيلية عـام ١٩٢٧. وكانـت المدينـة مقـرا لأكبـر قاعـدة عسـكرية بريطانيـة فـي البـلاد بالإضافـة لشـركة قنـاة السـويس. وربمـا غلـب علـى الإسـماعيلية طابـع السـيادة الأجنبيـة أكثـر مـن أي مدينـة أخـرى، حتـى إن أسـماء الشـوارع وأسـماء المسـاجد كانـت تُكْتَـب بلغـات أوروبيـة. وعلـى صعيـد الحيـاة اليوميـة، انعكسـت السـيادة الأجنبيـة أيضًـا فـي الفجـوة الاجتماعيـة بيـن سـلطة الاحتـلال التـي كان يسـكن ممثلوهـا فـي بيـوت فاخـرة فيمـا كان يسـكن أهـل البلـد فـي أكـواخ فقيـرة. وكان البنـا منزعجـا للغايـة حيـال هـذه الأحـوال السـيئة. وبـدأ فـي إلقـاء خطـب مرتيـن أسـبوعيا فـي كل مقهـى مـن المقاهـي الثلاثـة الكبـرى فـي الإسـماعيلية. وبالنسـبة لـرواد المقاهـي كان هـذا موقفـا غيـر معتـاد حيـث كان البنـا يقـف علـى كرسـي ويلقـي خطابـه الـذي يسـتغرق عشـر دقائـق فـي المعتـاد. غيـر أنـه لـم يتـرك تأثيـرا باقيـا إلا لـدى القليـل. وفـي مـارس ١٩٢٨، بحـث عنـه سـتة رجـال ورجـوه، وكان آنـذاك فـي الثانيـة والعشـرين، أن يقودهـم. وقـد تـلا ذلـك تأسـيس جماعـة الإخـوان المسـلمين[١٣٤].

ومـن البدايـة كان البنـا طامحـا إلـى مخاطبـة جمهـور عريـض مـن المصرييـن الراغبيـن فـي التخلـص مـن السـيادة الأجنبيـة وتأسـيس مصـر التـي سـتقرر مصيرهـا. ولهـذا عَـرَّف البنـا الإخـوان بأنهـا حركـة إصلاحيـة وحـدت داخلهـا كل مزايـا حـركات الإصـلاح والإصلاحيين السـابقين[١٣٥]. بالتالـي فقـد وضـع البنـا نفسـه فـي التـراث الخـاص بالسـلفية الإصلاحيـة مـن ناحيـة، ولكنـه كان فـي الوقـت نفسـه يطمـح إلـى تجاوزهـا، وقـد نـأى بنفسـه فـي المقـام الأول عـن محمـد عبـده نظـرا لأنـه كان قـد أقـر فـي أيامـه

التعاون مع سلطة الاحتلال البريطاني من أجل تحقيق إصلاحاته في نظام التعليم. ورأى البنا أن مواصلة تطوير الحركة الإصلاحية تكمن في فهمه للإسلام الأيديولوجي « فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، ومعاملة وروحانية، ومصحف وسيف»[١٣٦].

ولهذا فإنه من المفترض أن تكون جماعة الإخوان بالأساس دعوة سلفية أي أنها تدعو إلى إعادة تدبر أصول العقيدة المتمثلة في القرآن والسُّنَّة، وهكذا فقد خاطب البنا هؤلاء المصريين الذين ناصروا السلفية الإصلاحية وكذلك السلفية الحرفية أيضًا. وقد تعين على الجماعة بوصفها طريقة سنية، أن تدعو إلى اقتفاء أثر طريقة حياة النبي محمد، لكن ليس بمعنى العودة إلى القرن السابع وإنما بمعنى إعادة تدبر إطار القيم الذي نقله رسول الله إلى الأمة الإسلامية فحسب.

وما يُظهر أن البنا كان يضع الجماهير العريضة في اعتباره حقا، هو تصوره عن الإخوان كحقيقة صوفية، أي حركة تمارس الصوفية «الحقيقية» و« المنقحة»، وبهذه الطريقة أراد البنا أن يخاطب المسلمين الذين كانوا يميلون إلى التصوف. إذ إن الصوفية منتشرة على نطاق واسع لاسيما في شمال إفريقيا، وكان البنا نفسه قد انضم في عامه الثاني عشر إلى الطريقة الصوفية الحصافية. إضافة إلى ذلك، يتضح الهدف الشامل للبنا بصورة أكبر من خلال ظهور الإخوان كمنظمة سياسية وكمؤسسة للثقافة والعلوم حاربت الأمية وككيان اقتصادي تجاري ثم كشبكة اجتماعية، بل وكمجموعة ذات توجه رياضي جاذب للشباب كذلك.

وضم البنا فكرة أخرى حديثة إلى فهمه عن الإسلام من خلال تصوره لقومية إسلامية ودولة عالمية. كان غريبا على الفكر الإسلامي فهم المعنى المعاصر آنذاك لمصطلح الدولة كما ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر، على أنها هيئة مجردة وجهة تنفيذ. وكانت السلطة بالنسبة للسُّنَّة دائمًا مقرونة بشخص واحد، وهو الخليفة، الذي كان يحكم كخليفة للنبي في إطار القيادة السياسية للأمة بما يتماشى مع روح المسؤولية المستمدة من الوحي. ولذلك فإنه لا يمكن فهم الخلافة على أنها دولة بالمعنى الحديث وإنما بمعنى الإمبراطورية. غير أن الخليفة لم يلعب دورا يستحق الذكر في كتابات البنا، إذ يرى أن القومية الإسلامية تقوم على أساس الإيمان المشترك بالله، ولهذا فإنه من الأهمية بمكان لكل مسلم أن يتحمل المسؤولية من أجل صالح بلاده، وهو ما سيسهم في النهاية في صالح العالم الإسلامي ككل.

لقد وسَّع الإسلام حدود الوطن الإسلامي وجعل من الواجب العمل من أجل صالحه وتقديم التضحيات من أجل حريته وكرامته، لأن الوطن يشمل، وفقا لِعُرْف الإسلام، الوطن الأصلي أولا، لكنه يمتد بعد ذلك ليشمل الدول الإسلامية الأخرى، وبالتالي فإن كل دولة من هذه الدول هي وطن ومقام للمسلم، ليتصاعد الأمر هنا وصولا إلى الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها الأسلاف بدمائهم وبالغالي والنفيس والتي رفعوا فوقها راية الله والتي لا تزال آثارها تتحدث عن مدى تفوقهم ومجدهم، وكل هذه الدول ستسأل المسلم أمام الله سبحانه وتعالى لِمَ لَمْ يسهم في استعادتها؟ إضافة إلى كل هذا، فإن وطن المسلمين يطمح إلى شمول العالم كله. (...)[١٣٧].

ويكتب الكاتب المسلم مايكل محمد نايت Michael Muhammad Knight أن أي أيديولوجية تصل إلى أعلى درجات النجاح عندما لا يتم فهمها على هذا النحو (على أنها أيديولوجية) أي عندما يتم قبولها في نمط الحياة اليومية كأمر متعارف عليه[١٣٨]. وقد نجحت جماعة الإخوان في هذا من خلال عدم اتخاذها موقفا ضد أي طائفة أو مذهب، بل إنها حاولت احتضان الأمة ككل بحيث بدت أفكارها على أنها انعكاس طبيعي للدين دون تناقض مع أي أحد في الأمة.

وهكذا خلق حسن البنا وسطًا ثقافيًا جديدًا لطبقة متوسطة صاعدة ومتحمسة ومتدينة وبرجوازية، وقد كانت هذه الطبقة في الوقت نفسه موقعا للتدرب على الأشياء التي ستحدث لاحقًا. ولهذا فإن من الصواب على نحو أكيد أن يتم وصف جماعة الإخوان المسلمين بأنها حركة تساعد نفسها ذاتيًا، وقد بيَّنَ ظهور الجماعة في الوقت نفسه فقدان أهمية العلماء – الذي أخذ في التزايد – وكانوا قد فقدوا في غالب الأحوال استقلاليتهم السابقة في أعقاب تشكيل دول قومية في العالم الإسلامي، حيث صار المتوقع من هؤلاء العلماء أن يعملوا في خدمة السياسة ويباركوا مشاريع سياسية بفتاوى فقهية.

ويعلق فوكس Fuchs قائلا: "انبثقت من مؤسسات مستقلة ووقورة مثل جامعة الأزهر في القاهرة هيئات حكومية خاضعة لرقابة صارمة سلبت من علماء الدين بقية الاستقلالية والاحترام والتأثير"[١٣٩]. أدى هذا التطور في النهاية إلى أن يفقد العلماء المسلمون مشروعيتهم الأخلاقية في أعين الكثير من المؤمنين البسطاء.

ولقد أدرك الإخوان المسلمون في المقام الأول الشواغل اليومية للمصريين بشكل أفضل، ولذا أنشأوا مطاعم خيرية في جميع أنحاء البلاد وأدخلوا الكهرباء إلى بعض القرى وقاموا بالوساطة في النزاعات داخلها[١٤٠]. حتى إن المصريين الذين لم ينضموا إلى الإخوان المسلمين، تعاطفوا معهم لأنهم وصلوا ببنيتهم التحتية الاجتماعية إلى كل مكان فشلت فيه الدولة المصرية في توفير الإمدادات الأساسية للشعب. إن تمكن الإخوان المسلمين من إنشاء مستشفيات ومدارس تميزت بكفاءتها، ملأ الجماعة بثقة هائلة في النفس في أنهم قادرون على تكرار النجاح الذي حققوه على مستوى الإقليم، على مستوى الوطن أيضًا. وهكذا تطورت الجماعة لتصبح أول حركة جماهيرية مسلمة تكون جزءا من نموذج التحول الفكري. تشرح جودرون كريمرKrämer:

"لقد كان تنظيمهم جديدا- الربط بين الألقاب والمصطلحات "الإسلامية" المرتبطة بالصوفية (مثل المرشد لزعيم الجماعة والألفاظ الدالة على القرابة الأسرية استخدموها لأعضاء النظام الداخلي) وهياكل الاتحادات الحديثة مثل شُعَب ومكاتب الإدارة وما شابه ذلك. كما كان من الجديد في الوقت نفسه الجمع بين العمل الاجتماعي الحماسي والكفاح من أجل الوصول إلى السلطة السياسية حتى وصل الأمر إلى تأسيس جهاز سري في السنوات الأولى من الأربعينيات. ولقد ظلت جماعة الإخوان المسلمين حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية تدافع عن استراتيجية إصلاحية تقوم بشكل أساسي على الدعوة والتربية، ولم تتقهقر أمام الترهيب والعنف، لكنها لم تكن تخطط لثورة إسلامية.

وحتى بعد اغتيال زعيمها صاحب الكاريزما، استمرت الإخوان كأقوى حركة شعبية في مصر بأعضائها والمتعاطفين معها والبالغ عددهم نحو مليون شخص"[١٤١].

واتبع البنا في تشكيل هياكل حزبه الجماهيري التقاليد الخاصة بالطريقة الحصافية الصوفية، وكذلك تقاليد الحركات الشمولية الواعدة بالنجاح والتي ظهرت في زمانه في أوروبا[١٤٢].

غير أن ما لم يأخذه البنا في اعتباره، خلال تقاربه الهيكلي مع الفاشية والنازية، هو أن تحول الإسلام من خلال تبني هيكل شمولي إلى أيديولوجية شمولية، يمكن أن تجلب على العالم الإسلامي في النهاية نفس التبعات التي جلبتها النازية والفاشية لأوروبا.

ولا عجب أن الإخوان يُعَرِّفون أنفسهم من خلال آية من آيات القتال في الوحي وهي ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال الآية ٦٠)، وهي الآية التي يحملها شعار الإخوان إلى اليوم مع سيفين متقاطعين فوقهما المصحف[١٤٣].

السلفية الحرفية / الأيدولوجية:

تستمد السلفية الحرفية-الأيديولوجية أصولها من السلفية الحرفية والسلفية الأيديولوجية على حد سواء. وبينما كانت كل من السلفية الإصلاحية والسلفية الأيديولوجية تسعى إلى تحقيق أهدافهما من خلال إصلاحات، فإن السلفية الحرفية/ الأيديولوجية تسعى إلى تحقيق أهدافها عن طريق ثورة وباستخدام العنف. واضطلع أنصار

السلفية الحرفية/ الأيديولوجية بالنشاط السياسي للسلفية الأيديولوجية وخلطوه برؤية خاصة بالسلفية الحرفية للتاريخ الإسلامي، وكان دافعهم في هذا الإحباط بسبب عدم تحقيق تعافي الأمة وأعمال القمع ضد السلفية الأيديولوجية في سنوات الخمسينيات حتى السبعينيات في العالم العربي.

ويوضح سيد قطب المتوفى في عام ١٩٦٦، وهو واحد من أهم مُنَظِّري هذا الاتجاه، أنه لما كان الإسلام نظاما شاملا، فإنه لا يمكن اعتبار أي مجتمع إسلاميًا إلا عندما يُلغي الفصل بين القانون المدني والديني وعندما يستند نظامه التشريعي بالكامل على الشريعة. ولهذا فدائما ما يوجد في نصوص هذا التيار اقتباسات للآيتين التاليتين من الوحي:

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء الآية ٦٥).

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ (المائدة الآية ٤٧).

ورأى قطب أنه طالما أن مثل هذا النظام التشريعي لم يتحقق في أي مكان في الوقت الحاضر، فإن العالم برمته يمر بحالة جاهلية[١٤٤]. واعتبر أن هذا يُعَدُّ بمثابة تمرد على حكم الله في الأرض حيث يمكن للبشر أن يعتبروا أنفسهم ذوي سيادة وأن يصيغوا القوانين. وقال إن هذه سلطة غير مشروعة لبشر على بشر وأنها عمل من أعمال القمع[١٤٥]، وهو وضع تجرعه العديد من الناشطين في السجون العربية عبر

تعذيب همجي، وعليه كانت النتيجة المترتبة على هذه الصدمة أنه يمكن للمرء أن يكون مسلما فقط إذا كان يعيش في بلد مسلم أو إذا اجتهد من أجل إرساء الحاكمية لله. ورأى قطب أنه فقط حيثما يكون الله وحده هو صاحب السيادة المطلقة الوحيدة، فلن يكون لإنسان أبدا سلطة على بشر آخرين، يمكن أن يستخدمها بعد ذلك ضد إخوته في الإنسانية، فكل الناس سواء تحت حكم الله. وتابع قطب أنه في هذه الحال لن يتحكم إنسان في إنسان آخر ولن يتعين على إنسان أن يطيع إنسانا آخر، بل إن الجميع سيلتزمون بتطبيق شرع الله.

وحسب قطب، فإن الشريعة لم تأخذ في اعتبارها طبيعة الجنس البشري وحسب، بل إنها شكلت مع العالم اتحادًا كونيًا[١٤٦]، وأضاف أنه لا يمكن خلق انسجام بين الإنسان والكون إلا من خلال الإسلام، معربا عن اعتقاده بأن الجاهلية ظالمة لأنها منعت الإنسان من هذا الانسجام الطبيعي:

"الله هو خالق الكون والإنسان (...) فهو الذي خلق الكون والإنسان وأخضع الإنسان للقوانين التي تدير الكون أيضًا، كما أنه هو من فرض أيضًا الشريعة ليحكم بها تصرفات الإنسان الاستبدادية. وإذا اتبع الإنسان هذه الشريعة ، فإن حياته ستكون في انسجام مع طبيعته، وانطلاقا من هذا المنظور تُعد هذه الشريعة جزءًا من هذا القانون الكوني الذي يدير الكون كله بما في ذلك الجوانب الجسدية والبيولوجية للإنسان (...) وأصبح الانصياع للشريعة ضرورة بالنسبة للإنسان حتى يمكن لحياته أن تصبح منسجمة ومتوافقة مع بقية الكون، وليس هذا وحسب بل إن الانصياع للشريعة وحدها

هـو الوسـيلة المتفـردة والوحيـدة التـي يمكـن مـن خلالهـا الوصـول إلـى الطريـق الوحيـدة لكيفيـة نشـوء انسـجام بيـن قوانيـن الطبيعـة المؤثـرة فـي الحيـاة البيولوجيـة للإنسـان، وبيـن القوانيـن الأخلاقيـة التـي تحكـم تصرفاتـه الاسـتبدادية [١٤٧].

وتنطـوي نظريـة الوحـدة الكونيـة فـي امتداداتهـا علـى شـيئين، انتهـى أولهمـا إلـى الرابطـة الوثيقـة بيـن العقيـدة والأرض علـى غـرار مـا حـدث بالفعـل فـي السـلفيتين الحرفيـة والأيديولوجيـة كلتيهمـا، ويعنـي هـذا عنـد قطـب ضـرورة خضـوع الأرض برمتهـا لحكـم الله، وقـد كتـب فـي كتابـه «السـلام العالمـي والإسـلام» أن الحاكميـة لا يمكـن أن تقتصـر فقـط علـى دولـة واحـدة أو قـارة واحـدة أو العالـم الإسـلامي، بـل يجـب أن تمتـد لتشـمل العالـم بأسـره. واعتبـر قطـب أن هـؤلاء الذيـن يتمـردون علـى هـذا الأمـر، ينبغـي إعـلان الحـرب عليهـم وعلـى المسـلمين أن يكونـوا علـى اسـتعداد للقتـال فـي كل وقـت [١٤٨]. ورأى أنـه لا يمكـن تحقيـق السـلام «الحقيقـي» إلا بتحقيـق الحاكميـة لله فـي كل أنحـاء العالـم وعـن طريـق الحـرب إذا لـزم الأمـر، وفـي رأيـه أن هـذه الحـرب تعـد بمثابـة حـرب تحريـر ثوريـة.

ويقـول فرانتـس كوجلمـان Franz Kogelmann، الباحـث المتخصـص فـي العلـوم الإسـلامية: "هـي حـرب عقيـدة وهـي قتـال فـي سـبيل الله كمـا أنهـا حـرب كذلـك مـن أجـل النـاس الذيـن سـيؤدي هـذا القتـال إلـى إنقاذهـم مـن القمـع" [١٤٩].

وقـد عَـرَّف قطـب كل هـذا، وفقـا لفهمـه عـن الديـن، بأنـه جهـاد، وأجـاز القتـال الفـردي لمجموعـة صغيـرة (طليعـة) ضـد العالـم كلـه:

"لا يمكن من خلال الخطب وحدها إقامة حكم الله على الأرض وإلغاء حكم البشر ونزع السيادة من المغتصبين من أجل إعادتها إلى الله والعمل على إنفاذ شريعة الله وإلغاء القوانين التي وضعها البشر. كما أن هؤلاء الذين استولوا على حكم الله بشكل غير مشروع وقمعوا خلق الله، لن يتخلوا عن سلطتهم بناء على الخطب وحدها"(١٥٠).

وقد أعلن ما يُعْرَف بتنظيم الدولة الإسلامية اليوم شيئا مشابها لهذا تماما:

إن الدولة الإسلامية تيقنت من أنه لا يمكن استعادة الحق بشيء آخر غير القوة، ولذلك فقد اختارت البراميل المتفجرة وليس صناديق الانتخاب، وتيقنت من أن رفع الظلم وتحقيق التغيير لا يمكن أن يحدث بدون السيف، لهذا فإنها تصر على التفاوض في الخنادق وليس في الفنادق وتصر كذلك على رفض الأضواء الكاشفة للمؤتمرات(١٥١).

الأمر الثاني هو وثيق الارتباط بالعلاقة بين العقيدة والأرض وهو الطرح الذي يُعَرّف نفسه على نحو جيد من خلال شعار "بلد واحد، دين واحد". ويقبل هذا الطرح بوجود أديان أخرى طالما أخضعت نفسها للحاكمية. ولما كانت السياسة في أيديولوجية قطب هي عبادة، فإن غير المسلمين ليس لهم بالتالي الحق في الانتخاب أو الوصول إلى مناصب في السلطة التشريعية والإدارة أيضًا، وهو ما يجعلهم مظلومين مقارنة بالمسلمين. إن المساواة بين غير المسلمين والمسلمين مقصورة عند قطب على حرية العقيدة التي يرى أن من

واجب الدولة الإسلامية ضمانها مستشهدًا بالآية ٢٥٦ من سورة البقرة [١٥٢] ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) ﴾ وأغفل قطب بهذا مسألة أن الظلم في الحقوق لغير المسلمين يمثل شكلا خفيا من الإكراه العقائدي وبهذا تظل حرية الاختيار مجرد وهم.

وفي المقابل، انتقد المُنَظِّر محمد عبد السلام فرج المتوفى في عام ١٩٨٢، قطب بطريقة غير مباشرة في كتابه "الفريضة الغائبة" بسبب دعوته العالمية للجهاد. ورأى أنه إذا ما تم اعتبار العالم كله جبهةً، فلن يمكن القيام بجهاد مدروس عسكريا وناجح. وقال فرج إنه يجب بدلا من ذلك توحيد القوى وتأسيس دولة إسلامية مستقرة في بلد واحد ينطلق منه بعد ذلك تمدد الدولة تحت قيادة خليفة[١٥٣].

ولم يخرج العالم الإسلامي برمته من ربقة الإيمان، من وجهة نظر فرج، غير أنه رأى الموقف في زمانه متطابقا مع ذلك الذي حدث عندما استقر المغول في العالم الإسلامي، ومن ثم فإنه رأى ضرورة تطبيق تعاليم فكر ابن تيمية التكفيري على زمنه الحالي[١٥٤].

واعتبر فرج حكام العالم الإسلامي كفارا يحملون فقط أسماء إسلامية لكنهم متشبعون تماما بفكر الإمبرياليين والصليبيين والشيوعيين والصهاينة بغض النظر عما إذا كانوا يصلون أو يصومون أو يحجون إلى مكة [١٥٥]. ولما كان ابن تيمية أفتى بوجوب قتل

المرتد على الفور، فقد رأى أنصار فرج أن مهمتهم هي اغتيال الرئيس المصري (أنور السادات)، وبناء على فتوى ابن تيمية بأن من أيدوا حكم المغول مرتدون يتظاهرون من الخارج فقط بأنهم مسلمون، فقد رأى فرج أن من المشروع شن هجمات على كل من يدعم الدولة المصرية، أي أفراد الشرطة والوزراء وعلماء الأزهر[١٥٦]. وحتى على نسائهم وأطفالهم نظرا لأنهم جميعًا جزء من الخارجين عن الإيمان[١٥٧].

وصار فكر عبد السلام فرج بعد ذلك مصدرا للعديد من الكتابات الجهادية التي أصبحت متداولة اليوم على الشبكة الإلكترونية وباللغة الألمانية أيضًا في ظل العولمة والإنترنت وشكلت عقيدة عند شباب مسلم عديمي المعرفة. وحملت هذه الكتابات عناوين مثل: ثوابت على طريق الجهاد[١٥٨]، أو بعض قصص الجهاد الرائعة[١٥٩]، أو نصائح إلى إخواني المقبلين على الجهاد[١٦٠]، أو الدفاع عن الدول الإسلامية[١٦١]، ومن الممكن أن نحسب حزب التحرير ودولة الخلافة وتنظيم داعش على هذا الطيف من السلفية.

الفصل الخامس
إعادة التأهيل الفاشلة للمسلمين

توحدت الحركات السلفية في الهدف المتمثل في مساعدة أمة تمر بانهيار عن طريق العودة إلى اتباع النبي من خلال تدبر القرآن لإعداد المسلمين للتعامل مع أوضاع العالم المتغيرة سياسيًّا واقتصاديًّا. ويتعلق الأمر بإعادة تأهيل للأمة حتى تستعيد قوتها الحضارية.

وبنظرة إلى الماضي، يتعين الاعتراف بأن الحركات السلفية كانت مصابة بآفات معينة أصابت الأمة بالعدوى ولم تؤدِّ سوى إلى تسريع وتيرة انهيارها.

الآفة الأولى: التعصب Zelotismus:

تعني هذه الكلمة «Zelotismus» الحماس وتصف بالأساس مقاتلي المقاومة اليهود في الحرب اليهودية الرومانية التي دارت رحاها في الفترة بين عامي ٦٦ إلى ٧٣ بعد الميلاد؛ لأنهم كانوا يسعون إلى رضوان الله وكانوا على استعداد لبذل كل شيء في هذا الشأن. وكان هذا الأمر يعني بالدرجة الأولى آنذاك التعامل بعنف ضد الاحتلال الروماني وكل اليهود المؤيدين له، وفي مسار منفرد

أدخل المتعصبون اليهود مدينة القدس في حرب أهلية، وسرعان ما انتشر العنف انطلاقا من العاصمة ليصل إلى مناطق أخرى. وتمردت جماعات يهودية ضد الرومان، وارتكب الرومان مجازر بحق اليهود، وحاربت جماعات يهودية جماعات يهودية أخرى. ولم يجلب المتعصبون بحماسهم الحرية لإخوانهم في العقيدة، بل إنهم عادوا بهم إلى أجواء الحياة البرية التي صار فيها كل واحد ذئبا بالنسبة للآخر.

غير أن روما، القوة العالمية آنذاك، بدأت اعتبارا من عام ٧٠ ميلادية في إخماد التمرد بشكل مستمر مستخدمة تفوقها العسكري، وأعادت احتلال القدس منطقة تلو الأخرى، وكان سير القتال فوضويا إذ إن المتعصبين لم يكرسوا جهودهم للدفاع ضد الرومان وحسب، بل إنهم قاتلوا إخوانهم في الجبهة في الوقت نفسه. وكانت النتيجة: الاستيلاء على المعبد، الذي يمثل الحرم المركزي لليهودية، ونهبه وتدميره. وقد تسبب هذا في حدوث صدمة لدى فرقة المتعصبين، وعلى الرغم من أن هؤلاء كانوا يسعون إلى تحرير إخوانهم في العقيدة، إلا إنهم تسببوا في سقوطهم في نهاية المطاف.

وكتب المؤرخ كاسيوس ديو Cassius Dio المتوفى في عام ٢٢٩م: "آنذاك ذهبوا طوعا إلى الموت، فبعضهم سقط تحت سيوف الرومان، فيما قاتل آخرون بعضهم بعضا، وآخرون أقدموا بدورهم على الانتحار وقفز الباقون في النيران. وقد بدا لكل واحد(...) أن الهلاك مع المعبد لا يعني هلاكا، بل يعني النصر والإنقاذ والسعادة"[١٦٢].

في السنوات اللاحقة، كرس الجيش الروماني جهوده للقضاء على آخر أوكار المقاومة التابعة للمتعصبين، ولعل الحصار والاستيلاء على قلعة ماسادا - التي انطلق منها التمرد - هو من الأمور التي يجدر بنا ذكرها. فعندما اقتحم الرومان القلعة، وجدوا ٩٦٠ جثة لرجال ونساء وأطفال، إذ قرر المتعصبون بدافع اليأس الإقدام على الانتحار باستثناء امرأتين وخمسة أطفال [١٦٣].

ويرى كونج Küng أن التعصب كان بالنسبة لليهود "كارثة عبثية(...) إذ لا يمكن نسيان أن ربع السكان اليهود في فلسطين والبالغ تعدادهم، وفقا ليوسيفوس وتاسيتوس، ٦٠٠ ألف شخص، لقوا حتفهم في أول حرب يهودية-رومانية"[١٦٤].

وتظهر الحماسة المنفلتة أيضًا لدى السلفية الحرفية. وقد تسببت تنظيماتها العشوائية، والقيادة الأفقية عوضا عن الرأسية، ونفورها من الخوض في أمور العقيدة وطبيعة الخالق، وتأكيدها القوي على ضرورة التطبيق الحرفي للقرآن والسنة، في جعلها حركة مجتمعية تشاركية تخاطب المسلمين ذوي المستوى التعليمي الضعيف على وجه الخصوص لكن ليس على سبيل الحصر. كما أن تعاملهم الحرفي مع مصادر الإسلام أضفى عليهم هالة من الأصالة الخاصة إذ إنهم كانوا يدعون إلى الاتباع الحرفي لأوامر الله والسيرة الحياتية للنبي. ويقوم هذا الادعاء بتقويض وتفتيت مرجعية العلماء السُّنَّة وبحوثهم في أمور العقيدة وطبيعة الخالق وهي البحوث التي تمثل نتاج عملية فكر إسلامي استمرت على مدار أكثر من ١٤٠٠ عام. ورأت السلفية الحرفية أن التفسير ذا الوجه الواحد والقاطع أكثر جاذبية وإقناعا من التفسير متعدد الأوجه والقابل للتشكيك.

ولـم يتوقـف اندفـاع حمـاس "المتحمسـين" فـي فهمهـم للإسـلام حتـى عنـد مكانـة مجتمـع الصحابـة الأول، إذ أقـدم الوهابيـون علـى تسـوية مقابـر الصحابـة بـالأرض ودمـروا كل المعالـم التاريخيـة مـن عصـر رسـول الله باسـتثناء مسـجد النبـي، خوفـا منهـم مـن تقديـس الأوليـاء [١٦٥]. وتـم هـدم المنـزل الـذي عـاش فيـه النبـي محمـد مـع زوجتـه خديجـة فـي مكـة، وأُقِيـمَ فـي مكانـه مرحـاض عام، ومنـذ أيامهـم الأولـى اسـتهدف الوهابيون فعـل شـيء قريـب الشـبه مـع قبـر النبـي محمـد، إذ حاولـوا إخـراج القبـر مـن المسـجد النبـوي [١٦٦]، ويـرى الفقيـه الكويتـي السـيد يوسـف الرفاعـي أن هـذا الأمـر لا يظهـر فقـط خوفًـا مبالغـا فيـه مـن تقديـس الأوليـاء ومـا ينطـوي عليـه مـن شـرك محتمـل بـالله، بـل يظهـر أيضًـا بغضـا غريبـا لا إسـلاميا حيـال النبـي نفسـه:

"أي بغـض وإعـراض عـن نبيكـم الكريـم ﷺ، الـذي يمثـل الصلـة بينكـم وبيـن ربكـم سـبحانه وتعالـى؟ مـاذا جـرى بينكـم وبينـه؟ يبـدو أنكـم نسـيتم كلامـه سـبحانه وتعالـى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبـة آيـة ٦١)، و ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (الأحـزاب آيـة ٥٧) [١٦٧].

إن الانحـراف والحصريـة تحـت مسـمى عقيـدة فقهيـة خاصـة يمثـل فـي رأي الفقيـه التقليـدي الكويتـي بدايـة الانطـلاق للفكـر المتطـرف، وكتـب: "أنتـم تتصرفـون تبعـا لممارسـات الخـوارج: فـإذا جاءكـم واحـد مـن المسـلمين، ولاسـيما مـن طـلاب علـوم الديـن الإسـلامي، شـرعتم فـي التحقـق ممـا إذا كان صحيـح العقيـدة وفقـا لمعاييركـم أم لا (...) وقـد كان هـذا بالضبـط مـا يفعلـه الخـوارج فـي الماضـي، فدائمـا عندمـا كان

يأتي إليهم مسلم، يؤمن بالله الواحد، أو يمر بهم، كانوا يخضعونه لمراجعة، وإذا تبين أن له وجهة نظر مختلفة عنهم، قتلوه[١٦٨]. إن مرضكم المتجذر قد انتشر ليصل إلى دول أمريكا وأوروبا على نحو اندلعت معه النزاعات في مساجد ومدارس المسلمين(...) فصار كل واحد يصارع الآخر، ويمنع الصلاة وراء الآخرين وكذا الزواج وعلاقات الصداقة، وقُطِعَتْ الصلة الدينية بين المسلمين بعضهم بعضا (...) إن ما يحدث في الوقت الراهن من مذابح ومجازر وما حاق بسمعة الإسلام من تشويه وما أدى إلى إبادة مسلمين(...) ما هو إلا ثمرة تربيتكم وآرائكم ومطالعة كتبكم ونصوصكم التي قامت جميعها على تكفير المسلمين واعتبارهم عبدة أوثان واتهامهم باستيراد بدع مرفوضة وإثارة شبهات مسيئة بحقهم"[١٦٩].

وعندما يربط الرفاعي بين الوهابيين وحركة الخوارج فإنه بهذا يعزز مرة أخرى الانطباع بأن مفهوم الإسلام عند بن عبد الوهاب يمكن تقييمه على أنه طائفي وأن العودة التي روج لها إلى المجتمع الإسلامي الأول، ما هي إلا تفكير في بداية وهمية لم يسبق أبدا أن حدثت في الواقع، لكنها حدثت في خيال محمد بن عبد الوهاب على أية حال.

والخوارج[١٧٠] هم فئة نشأت من رحم الحرب الأهلية الأولى على الخلافة في الفترة بين ٦٥٦ حتى ٦٦١، فقد كانوا في بداية الأمر يحاربون إلى جانب علي بن أبي طالب في الحرب بينه وبين معاوية بن أبي سفيان، وقد التقى الفريقان في عام ٦٥٧ في معركة صفين التي امتدت على مدار أشهر، ولما لاح في النهاية انتصار علي،

استخدم معاوية سلاح الدين وأمر أتباعه بوضع المصاحف على أسنة الرماح في إشارة إلى المطالبة باللجوء إلى التحكيم لحسم النزاع بدلا من حسمه في ساحة القتال.

ورغم أن عليا اكتشف هذه المناورة السياسية على حقيقتها إلا أنه اضطر إلى النزول على مطلب جنوده المنهكين الذين رحبوا بمقترح معاوية، وعندئذ انقسم أتباع علي حيال هذا القرار، وانشق جزء يتراوح قوامه بين ٣٠٠٠ إلى ٤٠٠٠ جندي من أتباع علي وتركوا الجيش وعبروا عن احتجاجهم بشعار "لا حكم إلا لله". ورأت هذه الفئة أن عليا أخطأ لأن الله اختاره خليفة للدفاع عن مصالح المسلمين، لكنه خضع الآن لتحكيم بشري منوط به أن يتحقق من أحقيته بالخلافة، وقد أُطْلِق على من تركوا عليا احتجاجا، الخوارج، واللفظة مشتقة من فعل خرج. وقد فهم هؤلاء انسحابهم على أنه هجر لجماعة الكافرين ليهاجروا إلى الله ورسوله، وقد طوروا معتقدا خاصا بهم.

وهكذا تمادى الخوارج إلى حد أن قالوا إن كلا من معاوية وعلي فقدا الحق في الخلاقة، نظرًا لأنهما، من وجهة نظرهم، لا يؤمنان بالله واليوم الآخر وهو ما يستوجب قتالهما، وكان الخوارج يستشهدون في شرعنة القتل بالآية التالية التي فهموها بشكل حرفي دون إدخالها في سياقها:

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (التوبة الآية ٢٩).

ورأى الخوارج أن منصب الخليفة مستقبلا من حق الشخص الأكفأ، حتى لو كان في وقت سابق من العبيد، وبناء على ذلك أطلقوا لاحقا لقب أمير المؤمنين على كل واحد من قادتهم. وانحصر تعريف المسلم من وجهة نظرهم فيمن ينطق بالشهادة ويتبعهم. وذهب بعضهم إلى حد أن اعتبروا أن الطفل المولود لأبوين مسلمين غير مسلم حتى يبلغ سن الرشد ويقبل عندها الإسلام طوعا. ويُعْتَقَد بوجود حالات كانوا يطلبون فيها من الشخص الراغب في الانضمام إلى الأمة «الحقيقية» أن يثبت إيمانه بقتل أسير مسلم من غير الخوارج. واعتبروا أن المسلم الذي يرتكب كبيرة قد خرج من طائفتهم وأصبح مرتدا يجب قتله. وليس هناك فرصة للتوبة عند الخوارج. ولذا فقد وصفتهم انيماري شيمل Annemarie Schimmel بأنهم "متطرفون أخلاقيون أفرطوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واستحقوا عن جدارة وصف Puritans " (التطهريون المتشددون المتزمتون) [١٧١].

وقد ملأوا العراق بالإرهاب في وقت لاحق، فقتلوا كل من لا يتبع اتجاههم، ولم يتوقف الأمر عند حد قتل الشخص الذي كانوا يسألونه عن توجهه وتتبين مخالفته لهم وحسب، بل إنهم كانوا يقتلون عائلته بالكامل. وإلى جانب ذلك، كانت أعمال التطهير هذه تمثل مصدر رزقهم المعيشي إذ إنهم كانوا ينهبون ممتلكات قتلاهم. وتصدى الإمام علي في نهاية المطاف لهؤلاء المتطرفين وتمكن من كسر شوكتهم العسكرية في معركة النهروان عام ٦٥٩م. غير أنهم لم يندحروا، بل لجأوا إلى العمل السري. وفي عام ٦٦١م، اغتال أحد

الخوارج زوج ابنة النبي علي بن أبي طالب أمام مسجده في الكوفة، وكان عليٌّ أول من أسلم من الصبيان، وأكبر عالم بالرسالة المحمدية.

وربما كان الخوارج مجموعة صغيرة، إلا إن إرهابهم كان هائلًا، وتمثل إسهامهم في الفكر الإسلامي في فكرة أن المسلم لا يمكنه أن يجد سبيل النجاة إلا داخل الأمة "الحقيقية"، وكل من يقف خارج هذه الأمة، يجوز قتله[١٧٢]. ولم ينس المسلمون أبدا هذا الفهم العنيف للإسلام والمذابح التي ارتكبها الخوارج لدرجة أن الوصف العام لكلمة خارجي عند المسلمين السُّنَّة صار مرادفا للمؤمن الضال الممارس للعنف[١٧٣]. أدت أوجه الشبه، التي لا يمكن تجاهلها بينهم (الخوارج) وبين الوهابين[١٧٤] إلى الحكم على الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر بأنها طائفة صغيرة "sect"، وقد أظهر فكر الخوارج والوهابيين ما الذي يمكن أن تؤدي إليه القراءة الحرفية للنصوص الدينية دون أي قبول لاحتمال وجود معنى آخر غير المعنى الظاهري لهذه النصوص.

رد العلماء المسلمون، وتحديدا أتباع مذهب المُرجئة على تطرف الخوارج بقولهم:

"إن الذنوب حتى وإن كانت من الكبائر، لا تُخْرِج أحدًا من الأمة، وليس لمسلم وحتى لو كان عالما، الحق في أن ينفي الإيمان عن مسلم آخر، فكل من يؤمن بالله والنبي، مسلم"[١٧٥].

وبالرغم من ذلك فقد وجد فكر الخوارج مدخلا له في فكر بعض علماء السُّنَّة، منهم على سبيل المثال ابن تيمية أو من قبله أحمد بن حنبل الذي أوضح في كتابه (أصول السُّنَّة):

"من داوم على ترك الصلاة، فقد كفر، إذ إن الصلاة وحدها على العكس من بقية الأعمال، يُكَفِّر تَركُها المرءَ، كما أن المداوم على ترك الصلاة هو كافر، أجاز الله قتله"(١٧٦).

وأشاد الفيلسوف محمد إقبال بأهمية ابن تيمية في الثورة على التقليد ووجد صلة مباشرة بين عالم العصر الوسيط وبين حركة ابن عبد الوهاب(١٧٧)، لكنه انتقد عدم ارتقاء الوهابية إلى مستوى إمكاناتها، ورأى أنها على الرغم من أنها كانت تعمل من أجل التحرر من التقليد فإنها كانت في داخلها محافظة لدرجة أنها لم تتجاوز مرحلة التعامل الحرفي مع الماضي والمصدرين الرئيسين للإسلام، وبالتالي فهي ليست أكثر من صورة أخرى من الانحطاط (١٧٨).

ومن المسائل الخلافية هو ما إذا كانت القراءة الحرفية لمصادر الإسلام تمنع بالفعل أي تدخل من القارئ وهو ما يمكن أن يكون مدخلا نحو إسلام خالٍ من أي تدخلات بشرية. غير أن هذا الرأي يجب أن يتم استبعاده وذلك نظرا للدرجة العالية من الانقسام في السلفية الحرفية. ولهذا السبب، أوضح كبار علماء الوهابية لأتباعهم أن مذهبهم في حاجة إلى مجمع علماء، وقال براون إن علماء الوهابية كانوا لا يميلون إلى وصف أنفسهم بكلمة علماء، بل بكلمة "أهل العلم" وذلك حتى يميزوا أنفسهم عن المؤسسة التقليدية للعلماء (١٧٩). بناء على ذلك قسم عالم السلفية الحرفية، محمد ناصر الدين الألباني المتوفى عام ١٩٩٩، المسلمين إلى قسمين، الأول للخبراء (قسم عالم) والثاني لغير الخبراء (قسم غير عالم)، وأصدر فتوى أنكر فيها على العامة الذين يستبيحون لأنفسهم حق إصدار فتاوى

دينية. ونصح تلميذه مقبل بن هادي الوادعي المتوفى عام ٢٠٠١، العامة بأن يبحثوا عن عالم محلي مؤهل بدلا من أن يأخذوا الإسلام من عند أنفسهم[١٨٠].

وقد تبنى نفس الموقف عالم السلفية الحرفية محمد إسماعيل المقدم، المقيم في مصر، الذي أوضح أن العامي ليس في حاجة إلى العالم لكي يفسر له النصوص الفقهية التقليدية وحسب، بل لكي يتشرب العامي السلوك المتواضع والورع للعالم[١٨١].

ومن خلال اعترافها بأنها في حاجة إلى علماء، فإن السلفية الحرفية تعترف بهذا بأن القراءة الحرفية لا تتيح للمؤمن أن يفهم القرآن فهما آليًا غير ميسر، والأكثر من ذلك أنها تعترف بالأساس بأن المسلمين ليس لديهم منفذ موضوعي إلى المجتمع المسلم الأول.

الآفة الثانية: العقلانية

تعرض التيار الإصلاحي أيضًا لنقد صريح بين المسلمين، واتهم المُنَظِّر عمر أوزوي Ömer Özsoy الإصلاحيين بأنهم اتبعوا تفسيرا لم ينظر إلى العالم الإسلامي إلا باعتباره متخلفا وبأنهم سعوا إلى تحقيق مصالحة بين العالم الإسلامي والحداثة الغربية من خلال إجراء عملية مواءمة. ورأى أوزوي أن مثل هذه المحاولة هي من قبيل الصلة المصطنعة إذ تم إقحام تطورات حديثة في نص الوحي. ونتيجة لذلك أخرج الإصلاحيون القرآن من التاريخ وسلبوه اختصاصه الإرشادي[١٨٢].

وكان من الممكن أن يكون اتهام أوزوي مبررا لو لم يكن إصلاحيون مثل محمد عبده ومحمد أسد قد قاموا بجهود فكرية جادة في أمور العقيدة وطبيعة الخالق، ولو أنهم كانوا قد وظفوا تفسيرهم انطلاقا من محض ارتباط مع المطلب الغربي بالهيمنة على العالم أو انطلاقا من مجرد ذاتيتهم، غير أن الواقع كان على العكس تماما من ذلك.

وتوافقت حجة أوزوي التي ترى أن القرآن هو «دعوة تاريخية في التاريخ وللتاريخ»[١٨٣]، مع وجهة نظر الإصلاحيين، لكنهم علاوة على ذلك، أخذوا تاريخية أحداث الوحي بقدر من الجدية لدرجة أنهم اكتشفوا من خلال تفسير عقلاني مواطن جديدة يشير فيها القرآن إلى احتمالات لم تُذْكَر (صراحة) تتعلق بتطور ذي صلة ستشهده البشرية لاحقا (تحريم الرق، وتحريم تعدد الزوجات وإلغاء العقوبات البدنية وتطبيق الديمقراطية)، وبتعبير آخر، فقد سأل الإصلاحيون أنفسهم عما يقوله نص الوحي في سياقه التاريخي بالإضافة إلى سؤالهم أنفسهم أيضًا عما يومئ إليه فوق ذلك، إذن هم تمسكوا بالإمكانية الإرشادية للقرآن سواء بالنسبة للحاضر أو بالنسبة للمستقبل. حيث إن الفهم التاريخي المحض للقرآن من شأنه أن يحبس إمكانياته الإرشادية على مرحلة تاريخية ومن ثم سيجعل منه نصا ميتا بلا حياة. وقد تمكن أوزوي على وجه الخصوص، وهو أستاذ تفسير القرآن في قسم الدراسات الدينية في فرانكفورت، من أن يكتسب شيئا من طريقة السلفية عندما قال إن علم أصول الدين استطاع أن يخاطب الرجال والنساء ذوي الطابع السلفي بسهولة ويسر لأنه من المفارقات

أن كلا من أنصار السلفية والعلماء ينطلقون من نفس القناعة، وهو أن كليهما يشككان في التراث القائم على البحوث في القرآن كما أن كليهما يعيدان النظر إلى الماضي(١٨٤)(١).

ويرى برجر Berger، العالم المتخصص في علوم الإسلام، أن الشيء الذي كان يهم الإصلاحيين هو إظهار قبول الفقه الإسلامي لإنجازات الحداثة، وذلك عن طريق قيامهم - الإصلاحيين - بالكشف عن هذه الإنجازات في تراث المسلمين (وكأنها كانت موجودة فيه بالفعل، المراجع) "(١٨٥)، وأضاف أن هذه الطريقة تماثل تلك الطريقة التي كان علماء فقه مسلمون يمارسونها في مرحلة ما قبل الحداثة وترجع إلى الأيام الأولى للإسلام عندما كانوا يحكمون على الأمر المستجد وفقا للقواعد المعروفة السارية بالفعل عن طريق القياس"(١٨٦). من جانبه، لا يرى مراد هوفمان في طريقة تعاطي السلفية الإصلاحية مع القرآن تقاربا مع روح العصر"، بل يرى فيها العكس وهو استعادة المرونة التي يتيحها القرآن لحل مشاكل راهنة، ليس من خلال روح النص القرآني وحسب، بل بالتوافق أيضًا مع منطوقه"(١٨٧).

ولما كانت هذه التحديات للعصر الحاضر ناجمة من ناحية عن النزاع مع الغرب بوصفه المتحكم في العالم سياسيا واقتصاديا وتقنيا

---

(١) ربما يرمي المؤلف إلى أن موقف العلماء الشاك في التراث والسند والمرويات هو موقف علمي عام، بينما ترفض المدرسة السلفية التراث وبحوث القدامى لموقفها المبدئي منهم ويخرج المؤلف بالنتيجة وهي أنه رغم اختلاف المنطلق في الموقفين، إلا إن النتيجة واحدة! وبنفس القياس ينظر كلاهما إلى الماضي منطلقين من مواقف مختلفة، العلماء للبحث والسلفية بوازع الحنين للجماعة المسلمة الأولى، وبالتالي فالفعل واحد للطرفين، ولكن الدوافع مختلفة. المراجع

وعلميا، ومن ناحية أخرى بسبب الصورة السلبية عن الإسلام، فلا محالة من التعامل النقدي والانتقائي مع التقليد العتيق والراسخ.

إن عدم التعرض لهذه المشاكل الملحة، من شأنه أن يؤدي إلى تجاهل الواقع المعيشي لأغلب المسلمين الذين هم في أمس الحاجة إلى رد على سؤال حول ما إذا كان ممكنًا للمرء أن يكون مسلما صالحا في عصر الحداثة، وإذا كانت الإجابة بنعم فكيف؟.

سعت حركة الإصلاح التابعة للعلماء المسلمين التقليديين، على وجه الخصوص، إلى وصم السلفيين الإصلاحيين بوصفهم أنصار الحداثة (مبتدعين)، واعتبروا تفسير الإصلاحيين للوحي ذاتيا وانتقائيا خالصا إذ إنه لم ينقل التقليد الثابت. وقد ذَكَّرَ الفيلسوف الإسلامي عبد الكريم سروش أن "الدين مقدس وسماوي لكن فهم الدين بشري ودنيوي. والشيء الثابت هو الدين، أما ما يتغير فهو العلم الديني والمعرفة الدينية"(١٨٨).

وهناك مناصرون لفكرة الإصلاح، مثل العالم الأمريكي صاحب الشعبية حمزة يوسف الذي يقوم في حقيقة الأمر بنفس الشيء الذي يفعله أنصار التيارات السلفية المختلفة، من خلال النظر إلى الوراء إلى عصر ما قبل الحداثة رغم أنهم جميعًا لم يكونوا أبدا من شهود هذا العصر ولم يشهدوه أبدا بأعينهم. وجميعهم يقدمون في نهاية المطاف في خطبهم صورة مبسطة وحالمة عن الماضي سواء كان هذا الماضي متعلقا بالعصر الأول أو العصر التقليدي للعلماء المسلمين(١٨٩).

وعلى غرار ما تأمله السلفية من تعافٍ للأمة في العصر الحاضر عن طريق العودة إلى العصر الأول للإسلام، يعتقد أيضًا علماء مثل يوسف بأن العودة إلى عصر التقليد يمكن أن يحل كل مشاكل الأمة التي حدثت بسبب السلفية في عصر الحداثة. لكن ما فات أنصار الإصلاح في هذا الأمر هو أنهم هم أنفسهم جزء من الحداثة، فهم ينظرون بأعين الحداثة إلى الوراء ويقومون في تلك الأثناء بتنقيح الماضي [١٩٠].

ويُفْتَرَض أن النقد الفلسفي للمعرفة في الإسلام، والذي كان الغزالي ومحمد إقبال من أهم من مارسوه، سيحمل هؤلاء العلماء الذين انتقدوا الإصلاحيين، على أن يعرفوا أنه لا أحد يملك مدخلا لا تشوبه شائبة إلى القرآن.

فكل المسلمين لديهم نظرة من منظور ما للوحي، ونتيجة ذلك أصبح العلم الديني لأي طائفة دينية غير مكتمل، ومن ثم يتعين إخضاع هذا العلم لبحث نقدي وإصلاح بغض النظر عن المدة التي ظل يُنْظَر إلى الرأي المجمع عليه باعتباره تقليدا. ورأى أنصار النقد الفلسفي للمعرفة في الإسلام أن المذهب التقليدي (المحافظ) ليس سوى تقديس للتقليد، ولذا كتب سوروش:

" هو أمر من اختصاص الله أن ينزل دينًا ما، لكن فهم هذا الدين وتطبيقه هو أمر يقع على عاتقنا نحن، وهذه هي النقطة التي وُلِدَ عندها العلم الديني" [١٩١].

وقد قيم الإصلاحيون الشكل المعاصر للدين وقاسوه بمعيار وجوهر الإسلام، ألا وهو القرآن، وكانت قراءتهم للوحي هي اللحظة التي وضعوا فيها علما دينيا جديدا انطلاقا من رفض الحالة الحالية للأمة. وهذه العملية مستمرة ولن تتوقف أبدا طالما بقي هذا العالم. وقد أصاب سروش عندما كتب:

"آخر الأديان موجود بالفعل، لكن آخر فهم للدين لم يصل إلينا حتى الآن»[١٩٢].

وتابع سوروش أنه يبدو أن توجيه اتهام الذاتية للإصلاحيين هو فقط لمجرد إخفاء تلهف العلماء المسلمين على استعادة مرجعيتهم التي كانوا يدعون أحقيتهم بها، غير أنه ما كان ينقصهم هو نقد الذات وذلك حتى يسألوا أنفسهم عن السبب في فقدانهم هذه المرجعية من الأساس. ولماذا تؤثر الحركات الحديثة بالذات مثل الوهابية وعلماء الإصلاح ومؤخرا حركات العامة على الجمهور العريض للمسلمين بطريقة أكثر أصالة، وتشعر الناس أن هؤلاء أكثر واقعية وأكثر قربا من الواقع المعيشي للأمة مقارنة بتأثير علماء الجامعات الإسلامية؟ ولماذا لم تعد الإجابات الثابتة للعلماء التقليديين، اعتبارا من نقطة زمنية معينة، غير مرضية بالنسبة للكثير من المسلمين؟ ألم تكن هذه الأمور هي بداية شعور المسلمين بالتضاد والمفارقة، مثل: الدين في مقابل الحداثة والإسلام في مقابل الغرب؟ ألم يكن أحد أعظم إنجازات الاندماج لدى الإصلاحيين، هو محاولة حل هذه المعضلة [١٩٣]. بالتوافق مع شعار الإصلاحيين الكاثوليك: ينبغي الحفاظ على

تعاليم الدين، كما ينبغي في الوقت نفسه العطف على المحرومين ومداواة الجرحى؟

ومن المثير للاهتمام أن الباحثين غير المسلمين في علوم الإسلام قاموا هم أيضًا بتوجيه نفس الاتهام للإصلاحيين بأنهم السبب في فقدان التجانس الإسلامي، عندما وصم إيجناتس جولدتسيهر Iganz Goldziher المتوفى عام ١٩٢١ على سبيل المثال الإصلاحيين بأنهم وهابيو الثقافة (١٩٤)، ولكن الباحثة في علوم الإسلام بريجيت شبيلر ترد على ذلك قائلة:

"إن الإسلام الذي كان (الأفغاني) يتحدث عنه في خطبه كان "دين عقل"، ولهذا اتخذ موقفا متشككا حيال كل أشكال التدين الشعبي، إذ إنه كان يعتبر هذا النوع من التدين تخلفا وخرافة، ولكن هذا لم يجعل أبدًا تأييد الأفغاني للوهابية خاليا من النقد. وهكذا فإن إسلام الأفغاني الفلسفي مع اهتمامه بالتصوف كانت فرصتهما في التوافق بنفس القدر القليل الذي أصبح عليه التوافق بين الرؤى الضيقة والقصيرة النظر الحالية في مجال العقيدة السائدة في دائرة السلفية الحرفية. وكان الأفغاني يلقي خطبا عن توافق الإسلام مع القيم والإنجازات الغربية على أساس هوية إسلامية راسخة" (١٩٥).

غير أنه كانت هناك مراجعة ذاتية النقد أيضًا داخل السلفية الإصلاحية، وقد تبنى بن نبي وجهة النظر القائلة إن الكثير جدا من الإصلاحيين -ولاسيما عبده الذي كان محل تقدير خاص منه (١٩٦) - كانوا يعنون بمقولة العودة إلى القرآن مجرد العودة إلى العصر

الذهبي للفكر الإسلامي في زمن الأمويين والعباسيين. وقد اجتهد الإصلاحيون من أجل تفسير الإيمان بطريقة عقلانية، غير أن المسلم المتأثر بالتقليد لم يتخل أبدا عن هذا التقليد، فعلى الرغم من أن المسلمين ظلوا على إيمانهم، لكن هذا الإيمان فقد جانبه الاجتماعي النشط والمعطاء، ونتيجة ذلك لم يعد من الضروري اتباع عقيدة عقلانية، بل صار من الضروري استعادة الجانب الاجتماعي للدين. ولن يدور الأمر هنا حول "إثبات" وجود الله وإنما إظهاره في وعي الناس من خلال العمل بحيث يستمد المسلمون من إيمانهم القوة لكي يصبحوا أعضاء ناشطين ومبدعين في مجتمعهم.

مثل هذا التحول على مستوى الروح هو واجب التصوف الإسلامي الذي جرى إهماله بأكبر قدر من عدم المسؤولية لصالح العقلانية من جانب الإصلاحيين[١٩٧]، ويتوافق انتقاد محمد عزيز لحبابي للسلفية الإصلاحية مع ملاحظة بن نبي:

"إن على الإسلام أن يتصدى للحضارة الصناعية بروحه الواقعية وبرؤى جديدة، وهذا يعني أن يكون لديه التزام كامل حيال المشاكل الدنيوية(...) لقد انطلقت رحلة الإنسان نحو معرفة العالم من الله، وقد حان الوقت الآن أن نتحرك مع أقراننا من العالم إلى الله، أن تكون شاهدا على وجود الله بدلا من أن تتأمله، وأن تخرج من نطاق ذاتك لكي تفعل وأن تجد نفسك مرة أخرى كفاعل في هذا العالم. (...) إن أي حقيقة مجردة لا تتصل مطلقا بسياق ملموس وليس لها أي علاقة بالواقع المعيشي الراهن، هي حرفيا غير واقعية لأنها تهمل المعاملات والتي تمثل القسم الأكبر في الفقه ".[١٩٨]

ويرى لحبابي أن السلفية الإصلاحية لم تدرك ببساطة ديناميكية المجتمع الصناعي، كما أنها كانت ذات طابع شديد البعد عن الواقع المعيشي ومغرق في الأكاديمية، كما أنه لم يكن لديها إجابات على أسئلة ملحة فعليا وذات طبيعة اقتصادية [١٩٩].وعلى نحو مشابه فكر محمد إقبال الذي اصطدم بتوجه السلفية الإصلاحية التي سارت من البداية على خطى المذهب البروتستانتي، ولهذا فقد زاد إقبال من تكريس جهوده في صالح شخصية التصوف الإسلامية لما كان الإيمان بالله أكثر من مجرد قبول عقلاني. وقال إن الفرق بين القبول العقلاني بالإيمان وبين الإيمان المفعم بالثقة المستمد من الحدس، يشبه الفرق بين خريطة عليها طرق مرسومة وبين السير الفعلي في هذه الطرق [٢٠٠]. رأى إقبال أنه إذا سلم الإنسان نفسه لتبعية كاملة للعقل، فإنه بذلك سيغترب عن ذاته لأنه سيكون قد وضع نفسه داخل حدود بالغة الضيق لا يمكن معها أبدًا بلوغ آفاق قدرة الإنسان على المعرفة.

ويعول إقبال هنا على القدرة المتجاوزة للعقل في الإنسان، على ما هو فوق الوعي، (انظر سورة الملك الآية ٢٣): ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [٢٠١]، ولكن إقبال لا يذهب أبدًا إلى أن هذه القدرة غير عقلانية [٢٠٢] أو أنها منافية للعقل، وإنما يقول إنها إمكانية إضافية للوصول إلى المعرفة. ومن خلال هذا، سيتحول الإيمان إلى سمة تميز كامل شخصية الإنسان. وحسب ألبرت شفايتسر Albert Schweitzer المتوفى في عام ١٩٦٥، فإن التصوف هو نتاج العقلانية في أقصى درجاتها راديكالية. ويستند

التصوف على الحقيقة التي تقول إننا لا يمكننا أبدا أن ندرك السر المتعلق بأنفسنا أو بالله بسبب محدودية عقلنا، ونحن يمكننا فقط عن طريق الحب أن نحافظ على هذه الإمكانية. ولذا فإن التصوف هو نتيجة منطقية للعقيدة (٢٠٣)، وكتب إقبال شعرا في هذا المعنى يقول:

سمعت ذات ليلة في مكتبتي

دودة الكتب تسأل الفراشة:

" تقول مررتُ بكتْب ابن سينا

ونقَّبْت في كتب الفارابي

غير أني لم أفهم معنى الحياة،

أعيش بلا شمس في أيام مظلمة"

ويا لجمال رد الفراشة نصف المحترقة على هذا:

"لا تسأل الكتب عن هذه المسألة:

فقط وهج الحرارة يمكن أن يجلب حياة جديدة

فقط وهج الحرارة هو الذي يعطي حياتك أجنحة!"(٢٠٤).

غير أن محمد رشيد رضا، تلميذ عبده، تحول دون قصد منه إلى أكبر منتقدي السلفية الإصلاحية. إذ أقر بواقعية في أعقاب وفاة عبده فشل كل من الحراك السياسي للأفغاني من أجل تحول العالم الإسلامي إلى الديمقراطية، وكذلك نهج عبده السياسي الهادئ الرامي إلى إحداث تغييرات من خلال التعليم وحده(٢٠٥).

وبعد وفاة عبده، كان رضا هو من تقارب تدريجيا مع السلفية الحرفية (انظر مجموعة مقالات "الوهابيون والحجاز" لرضا).

وقد سعى رضا إلى رد اعتبار الوهابية وكذلك العلماء الذين استند إليهم الوهابيون ولاسيما ابن تيمية، وظل رضا حتى نهاية حياته يمتدح الوهابيين بوصفهم المدافعين الحقيقيين عن الإسلام وابن عبد الوهاب بوصفه مجدد الدين وفي الوقت نفسه قلل من شأن تطرفهم[٢٠٦]. وكان من تداعيات دفاع رضا وجهوده من أجل السلفية الحرفية، حدوث ضعف قوي في السلفية الإصلاحية وانتشار الفكر الوهابي في جميع أنحاء العالم الإسلامي عبر (المكتبة السلفية) التي تأسست في القاهرة من قبل القاضي المالكي طاهر الجزائري المتوفى عام ١٩٢٠، ومحب الدين الخطيب المتوفى في عام ١٩٦٩ وعبد الفتاح قتلان ورضا الذي دعا إلى هذه الخطوة في عام ١٩١٢. وقد تأسست أفرع تسويق للمكتبة في ملتان بالهند عام ١٩٢١، وفي دمشق عام ١٩٢٢ وفي مكة عام ١٩٢٩[٢٠٧].

وبخلاف ذلك، ظهر في مصر في أوائل القرن العشرين أول مجموعات تتبنى الفكر الوهابي، مثل الجمعية الشرعية التي أسسها محمود خطاب السبكي في عام ١٩١٢ وجمعية أنصار السُّنَّة المحمدية التي أسسها محمد حامد الفقي، وهو من تلاميذ رضا، في عام ١٩٢٦ [٢٠٨].

الآفة الثالثة: الأدلجة

إن التدبر العلمي في القرآن والسُّنَّة والتقليد الديني المنبثق عنه من أجل صياغة فهم ديني متجانس لسياق حياتي جديد، يمكن أن

يؤدي إلى حدوث تحول في الأمة، لكنه يمكن أيضًا أن ينحرف كما حدث في حالة الوهابية، ليصل إلى التعصب والتطهرية.

ويشتد هذا الخطر عندما يكون هذا التدبر الفكري من جانب واحد من العامة كما حدث في تاريخ الإسلام في القرن العشرين من خلال مثال الإخوان المسلمين وفهمهم الأيديولوجي للإسلام[٢٠٩].

إن الطموح إلى تعافي أي نظام إسلامي، يرجع بطبيعة الحال إلى الرغبة في تحقيق الاستقلال والاكتفاء الذاتي الحقيقي، لكن لابد من السؤال بطريقة نقدية حول ما إذا كان الإصلاح المزعوم للشرعية الإسلامية من قبل السلطة السياسية والقانون، هو إصلاح منبثق فعليا من القرآن أم أن الأمر يتعلق فقط بتشويه للدين ومغالاة فيه. إن مصطلحات مثل "الاشتراكية الإسلامية" و"بيان حقوق الإنسان الإسلامي" و"النظام المصرفي الإسلامي" و"الديمقراطية الإسلامية"، أوضحت أن "النظام الإسلامي" هو عبارة عن اقتباس ممارسات شكلية نشأت في الغرب وقد جرى اجتزاؤها من الفلسفة التي نشأت على خلفيتها. كما يجب السؤال في هذا الشأن أيضًا حول ما إذا كان قد حدث في وقت لاحق - انطلاقا من شعور بالدونية - إضفاء نوع من القداسة الدينية على منتجات علمانية في المجالات السياسية والاقتصادية؟[٢١٠]. وقد تمكن الإسلام الأيديولوجي في نهاية المطاف من تحقيق نجاح تام من خلال الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وقد أنعشت هذه الثوة الأمل لدى الأمة المحبطة بشكل فاق أي حدث آخر، وكتب محمد اركون المتوفى عام ٢٠١٠:

"في الوقت الذي كان فيه الغرب قد أطلق البحث منذ الستينيات عن صيغ تعبير جديدة عن الحداثة، وذلك بعد إجباره على التخلي عن السيادة الاستعمارية، كان العالم الإسلامي يتخلص من الحداثة ويضع في مقابلها "نموذج" إسلامي يتنصل من كل بحث علمي. كان الأمر هنا انتصارا للخيال الشعبي، الذي يمكن وصفه على أنه "إسلام"، لكنه في الحقيقة كان يقوم بإضفاء قداسة دينية على علمانية لا يمكن الرجوع عنها في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع[٢١١].

وكان بن نبي أشاد في بادئ الأمر آنذاك بجماعة الإخوان المسلمين بوصفها التيار الوحيد بين كل التيارات السلفية، الذي تمكَّن من تنفيذ برنامج اجتماعي، ورأى أن المزيج بين التصوف والعقلانية نجح في هذه الجماعة بالشكل الذي انبثق معه عنصر فاعل من الإيمان، واعتبر بن نبي حسن البنا بمثابة تعبير عن نموذج لنهضة إسلامية[٢١٢]، لكن بن نبي عاد بعد سنوات وتحديدا في عام ١٩٥٤، وراجع وجهة نظره في الإخوان المسلمين، ورأى أنها أصبحت بعد وفاة البنا مجرد جماعة سياسية فقدت كل شكل من أشكال التصوف[٢١٣] ،كما انتقد بن نبي أيضًا أدلجة الإسلام التي لم تعنِ شيئا آخر سوى التقوقع والجهل. وتركز نقده في هذا الشأن بصورة خاصة على كبير المُنَظِّرين في الجماعة، وهو سيد قطب المتوفى في عام ١٩٦٦[٢١٤].

ورأى أن رفع الإسلام إلى أيديولوجية مقدسة حال في النهاية دون طرح استفسارات عنها. وأصبح من الأمور الواضحة أن صار ممكنًا

تعريف مصطلح "الفهم الأيديولوجي للإسلام" من خلال ما يرفضه أكثر مما يطمح إليه. وهنا تنقص القوة التي تستطيع أن تبني الحاضر وهو ما اتضح بعد ذلك خلال رئاسة الرئيس المصري الراحل محمد مرسي[٢١٥].

كان الإخوان المسلمون قد حصلوا من الشعب المصري بعد مضي أكثر من ٨٠ عاما على تأسيس الجماعة على فرصة فريدة من نوعها لإثبات أن الإسلام يمكن أن يكون هو الحل. غير أنهم تصرفوا على نحو ليس بعيد الشبه عما كان يفعله نظام مبارك الذي تمت الإطاحة به، فعملوا على تأمين الاحتفاظ بالسلطة لأنفسهم وعينوا أتباعهم في المناصب المهمة في السياسة والإدارة، وأهملوا إصلاح المؤسسات في إطار التحول إلى الديمقراطية. وفي أعقاب ذلك جمعت الحكومة حولها مجموعة من رجال الأعمال المتحالفين معها لخدمة المقربين منهم[٢١٦]، وهكذا كان من السهل الإطاحة بمرسي في يوليو ٢٠١٣.

وترى يوليا جيرلاخ Julia Gerlach أن " الإخوان المسلمين أسهموا بهذا التصرف في فشل البداية الديمقراطية الجديدة في مصر على نحو سريع مؤسف"[٢١٧] وأكد عضو من الإخوان المسلمين في الكويت أن " الإخوان المسلمين ليسوا قادرين بعد على الحكم"[٢١٨].

يرتبط غموض الإخوان المسلمين بطبيعتها كحركة شعبية، وقد اضطرت الجماعة إلى إبقاء تصوراتها العقائدية والفقهية والسياسية، غامضة من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من المسلمين، وكتب حسن البنا:

نحـن، الإخـوان المسـلمين، نشـبه قاعـة ضخمـة يمكـن لـكل مسـلم أن يدخلهـا مـن كل بـابٍ مـن أبـواب المشـاركة يرغـب فيـه. إذا كان يبحـث عـن التصـوف، فسـيجده هنـا، وإذا كان يبحـث عـن علـم الفقـه الإسـلامي، فسـيجده هنـا، وإذا كان يبحـث عـن الرياضـة ونشـاط الكشـافة، فسـيجده هنـا. وإذا كان يبحـث عـن قتـال وكفـاح مسـلح، فسـيجده هنـا(٢١٩).

وكان البنـا يسـعى فـي إطـار هـذا التوجـه الشـامل لجماعتـه إلـى التغلـب علـى انقسـام المسـلمين إلـى طوائـف ومذاهـب وذلـك مـن خـلال فكـرة جديـدة للعمـل الاجتماعـي، وقـد صـاغ البنـا عقيـدة كل عضـو فـي جماعتـه فـي خمـس عبـارات لافتـة هـي:

الله غايتنـا، الرسـول زعيمنـا، القـرآن دسـتورنا، الجهـاد سـبيلنا، المـوت في سـبيل الله أسـمى أمانينـا(٢٢٠).

لقـد مثـل الدسـتور القرآنـي والشـريعة والدولـة الإسـلامية المكـون الثلاثـي لجماعـة الإخـوان المسـلمين فـي مرحلتهـا الأولـى، وكان هـذا المكـون يعبـر عـن أمنيـات الجماعـة وأحلامهـا وآمالهـا فـي الاسـتقلالية والاكتفـاء الذاتـي واحتـرام الـذات.

وكان الإخـوان المسـلمون يـرون أن قـدوم الدولـة الإسـلامية أمـر لا مفـر منـه ومـن ثـم لـم يسـرفوا فـي التفكيـر فـي تفاصيـل سياسـية واقتصاديـة، ولـم يكـن البنـا مثقفـا بالمعنـى التقليـدي ولا تنطـوي كتاباتـه (لـم يتـرك أي كتـاب) علـى تأمـلات أو معلومـات علميـة، بـل فُهِمَـتْ علـى أنهـا تعليمـات وتوجيـه.

ولهذا كتب البروفيسور عبد الله النعيم، المولود في السودان والمحاضر في الولايات المتحدة:

"يا لها من سخرية، أنه سواءً ما يُعْرَف بـ "الدولة الإسلامية" أو الفكرة التي تهدف إلى فرض الشريعة كقانون وضعي باسم تقرير المصير الإسلامي، ما هي إلا ترجمات للدولة القومية الأوروبية ونماذج أوروبية للقانون الوضعي وليس ميلادًا جديدًا لمنتج "أصيل" و"متماسك" من التراث الإسلامي التاريخي" (٢٢١).

وباستساغة البنا لفكرة القومية الإسلامية، دخلت فكرة "السيطرة على المكان" كاملةً في الفكر الإسلامي، وتتضح تداعيات هذا التجديد من خلال النظر إلى تنظيم الدولة الإسلامية، حيث رأينا ممارسات قمعية وطردا للآخرين.

ويكتب ريجر منزعجًا:

" بالنسبة للمسلمين كانت هذه الاتجاهات أكثر من مزعجة، فلقد تمكنوا عبر قرون من أن يتعايشوا مع أقليات بشكل منسجم أو بشكل منظم على الأقل دون التشكيك في نزاهة الآخرين"(٢٢٢)

الآفة الرابعة: العنف

وكما تأثر حسن البنا في فهمه للإسلام بإعجابه بالحركات الشمولية في أوروبا، فقد انطبق هذا الأمر أيضًا على سيد قطب الذي تأثر بقوة بقراءاته لـ ألكسيس كاريلAlexis Carrel المتوفى في عام ١٩٤٤ والحائز على جائزة نوبل في الطب، وقد استشهد قطب به بشكل مستفيض في كتابيه "الإسلام ومشكلات الحضارة" و"المستقبل

لهذا الدين"، وقد طالب قطب، مستندا إلى كاريل، بميلاد الإنسان الجديد في كتابه "معالم في الطريق":

" ثم لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية في خاصة نفوسنا. ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي، ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية غير قابل لأن نصطلح معه . إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولًا لنغير هذا المجتمع أخيرًا"[٢٢٣].

" إن الإسلام ليس نظرية تعامل مع الظروف، إنه منهج يتعامل مع الواقع، فلابد أولا أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة " ألا إله إلا الله" وأن الحاكمية لله، ويرفض الإسلام شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة.." [٢٢٤].

واستند قطب إلى أفكار كاريل أيضًا في وجهة نظره التي ترى أن على طليعة أولى للمجتمع الإسلامي أن تعزل نفسها بدرجة ما عن المجتمع غير المسلم، لتتمكن بعد ذلك من إنشاء مجتمع إسلامي موازٍ، ولتطيح في نهاية المطاف بالنظام غير الإسلامي.

ويقول كاريل "إن الثورات كثيرا ما تنطلق من مجموعات صغيرة، يختمر فيه القادم الجديد وينمو(...) ويمكن لبعض المجموعات التي تتأجج فيها روح الثورة، أن تجتمع بشكل مبدئي داخل دوائر سرية (...). ويمكن لأي مجموعة حتى ولو كانت صغيرة أن تتفادى التأثير الضار للمجتمع المعاصر من خلال وضع قواعد سلوك لأعضائها

على غرار نموذج النظام العسكري أو نظام الأديرة، ومثل هذا الإجراء ليس جديدا على الإطلاق"[٢٢٥].

وجاء في كتاب "معالم في الطريق" كلام مشابه:

«إنه لابد من طليعةٍ تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعًا. تمضي وهي تزاول نوعا من العزلة من جانب، ونوعًا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة »[٢٢٦].

واختتم قطب مستنتجًا:

ولذلك فعلى كل فرد يريد أن يكون مسلما، أن يدرك أنه لن يتمكن من ممارسة الإسلام إلا داخل بيئة يحكمها هذا الدين. وسيكون مخطئا إذا ظن أن بإمكانه تطبيق الإسلام كفرد داخل مجتمع لا يعرف شيئا عن التوجيه الإلهي (نص مترجم وليس من أصل الكتاب لأنني لم أتمكن من العثور على النص الأصلي، المترجم) [٢٢٧].

وشاطر قطب كاريل، غير المسلم، والذي وصفه بأنه العالم الكبير أو أحد العلماء الكبار [٢٢٨] القلق إزاء اغتراب الإنسان عن نفسه في ظل الحداثة الغربية، واشترك الاثنان في هذه النقطة في مناوأة أنصار الحداثة الغربية. وفيما كان كاريل يرغب في دمج السياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق في نظام شامل يسمو على العلوم المختلفة ويصهرها في بوتقة واحدة، فإن قطب كان يرى أن العلم الشامل ليس هو الحل لمشاكل الإنسان وإنما الدين الموحى به من الله.

إن التفويض الذاتي لبعض الأفراد ليصبحوا مقاتلين طليعيين في كتابات قطب ومحمد عبد السلام فرج، من أجل إقامة دولة إسلامية عالمية يُفْتَرَض أنها ستجلب الحرية لكل الناس، أدى إلى تكوين العديد من المنظمات الإرهابية في مصر في السبعينيات، وقد نأت أهم اثنتين منها اليوم عن فهمها السلفي الحرفي للإسلام الذي كانت تتبناه في السابق.

وفي مراجعة لفكرها في عام ٢٠٠٢، أعلن عدد من قادة الجماعة الإسلامية السجناء نبذهم للعنف والتزامهم مستقبلا بممارسة نشاط غير عنيف. وقد اعترفوا في كتاباتهم بأن القراءة الحرفية والأيديولوجية للوحي أدت إلى فهم مسطح لكلام الله، وأن هذا الفهم تجاهل تاريخا من التفكر الإسلامي في مضامين معاني القرآن امتد على مدار ١٤٠٠ عام، وبالتالي لم يبذل أصحاب هذه الطريقة في القراءة أي جهد فكري من أجل فهم النص القرآني فهمًا حقيقيًا. ومن ثم فإنهم يتحملون وزر عدم أخذهم كلام الله بجدية وكذلك وزر تعاملهم مع القرآن على أنه منتج استهلاكي (٢٢٩).

رأى هؤلاء القادة أن اللجوء المتهور للسلاح هو بالتحديد ما أعطى للدولة ذريعة في التصدي لكل الحركات الإسلامية ووضعها جميعًا تحت الاشتباه العام، وتابعوا أنه كانت نتيجة ذلك أن طريقة السلفية الحرفية الأيديولوجية ألحقت مزيدًا من الضرر بالمسلمين عامة، وقالوا إن هذا الضرر لم يكن أبدا هو قصد ناشطي الجماعة الإسلامية (٢٣٠).

وقد مرت جماعة الجهاد المسلحة بتطور مشابه، عندما أعلن كبير منظريها، سيد إمام الشريف، في عام ٢٠٠٧ رفضه للعنف سواء داخل الدول الإسلامية أو الدول غير الإسلامية كما حرَّم القيام مستقبلا بثورة مسلحة ضد الدولة [٢٣١].

وأدانت الجماعتان مصطلح الجاهلية الذي كان من تبعاته تكفير المسلمين غير الناشطين، باعتباره كان وبالا. وقالت الجماعتان إن التكفير، وفقا للمعرفة الجديدة من خلال المراجعات، شجع على سفك الدماء بين المسلمين وأثار الفتنة في المجتمعات الإسلامية وحال دون التعاون البَنَّاء بين الحركات الإسلامية المختلفة، وأضافت الجماعتان أنه ليس من حق مسلم أن يحكم على إيمان مسلم آخر، مشيرتين إلى أن الإيمان مسألة بين العبد وربه [٢٣٢]. ورأت الجماعتان أيضًا أن من الخطأ إجبار الناس على الحاكمية. وقالتا إنه إذا رفض مجتمع ما الشريعة فإن على النشطاء الإسلاميين أن يقبلوا بهذا [٢٣٣].

الفصل السادس

إصلاح إسلامي

لقد استهدفت الحركات السلفية المختلفة تجديد الأمة من خلال تحرير المسلمين من التقليد، غير أن الآفات التي حملتها كل تياراتها الأربعة لم تؤدِّ إلى تعافي الأمة، بل إلى تدهور حالتها. إن السعي إلى تجديد الأمة كان بالتأكيد شيئا مشرفا. نحن نعلم تأثر جمال الدين الأفغاني على سبيل المثال بشدة بكتاب «تاريخ الحضارة في أوروبا» لفرانسوا جيزو Guizot، ومن خلال قراءته لهذا الكتاب توصل إلى استنتاج مفاده بأن " الدين (...) هو دعامة الأمم ومصدر رفاهيتها"[٢٣٤] وبأن الإنسان بإمكانه أن يغير حاله من خلال عمله على أساس هذا الدين.

وبهذه الطريقة يمكن أن تنشأ سلطة اجتماعية تنتشل بدورها المسلمين من تخلفهم، ويرى الأفغاني أنه من أجل استعادة سلطة الأمة، فعلى المسلمين، وهنا يقتبس الأفغاني عن جيزو، الدعوة إلى إنشاء حركة دينية تأخذ بالمصادر الحقيقية للدين، كما فعل مارتن لوثر في أوروبا[٢٣٥]. ولا يستبعد (ألبرت) حوراني أن جمال الدين الأفغاني كان يرى في نفسه أنه كان يلعب دور مارتن لوثر[٢٣٦]، وأشار (الأفغاني) في مناظرة مع الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان Ernest

Renan المتوفى في ١٨٩٢ إلى أن المسيحية المعادية للعلم مرت في الماضي بعملية مشابهة على غرار العملية التي يوشك الإسلام أن يمر بها الآن. ورأى الأفغاني أن أوروبا مدينة بالفضل للإصلاح لأنه جعلها تنفتح على العلم وبالتالي على التقدم، وأعرب الأفغاني عن أمله في حدوث شيء كهذا مع الإسلام بشكل يتمكن معه المسلمون من استعادة مكانتهم بين الحضارات.

وفي هذا، تبنى الأفغاني حجة، طبقها اليوم غير مسلمين على الإسلام وبغض النظر عن القصد من وراء هذا، ومفاد هذه الحجة: لما كان عمر الإسلام أصغر من المسيحية بـ ٦٠٠ عام، فإنه بحاجة إلى وقت حتى يلحق بالتطور المسيحي. وكتب نايت Knight ساخرا أنه ليس هناك أحد في الغرب طبق على اليهودية هذا المنطق الذي يطالب المسيحية باللحاق بركب تطور اليهودية، وقال إن هذه الحجة تم تطبيقها بشكل منفرد ووحيد على الإسلام وعبرت عن أمل أبوي في أنه ربما يصل المسلمون يوما ما إلى الحداثة الغربية[٢٣٧].

وعلى الناحية المقابلة، ينظر محمد إقبال إلى تداعيات الإصلاح بالنسبة للمسيحية في أوروبا باعتبارها مدمرة:

"نحن نمر اليوم بفترة تشبه الثورة البروتستانتية في أوروبا، وينبغي علينا ألا نتجاهل الدرس المستفاد من نشأة حركة لوثر والنتيجة التي أسفرت عنها. وتوضح الدراسة المتأنية للتاريخ أن الإصلاح كان في حقيقة أمره حركة سياسية تمثلت نتيجتها النهائية في أوروبا في استبدال تدريجي للأخلاقيات العالمية للمسيحية عبر نُظُم للأخلاقيات

القوميـة[1]. وقـد رأينـا بأعيننـا نتيجـة هـذا الاتجـاه فـي الحـرب الأوروبيـة الكبـرى التـي جعلـت الوضـع فـي أوروبـا لا يطـاق بصـورة أكبـر، وكيـف أنهـا أبعـد مـا تكـون عـن القـدرة علـى إحـداث توليـف ناجـح لنظامـيْ أخلاقيـات متناقضيـن. إن واجـب قـادة العالـم الإسـلامي الحالـي هـو أن يفهمـوا المعنـى الحقيقـي لمـا حـدث فـي أوروبـا، وأن يمضـوا قُدمًـا بعـد ذلـك مسـتعينين برقابـة ذاتيـة ووعـي واضـح بالأهـداف النهائيـة للإسـلام كنظـام مجتمعـي"[238].

السلفية والبروتستانتية[239]

هـل يشـهد الإسـلام فـي الوقـت الراهـن إصلاحـا بالمعنـى البروتسـتانتي كمـا اسـتنتج محمـد إقبـال؟ إن مـا يوحـد الحـركات السـلفية رغـم اختلافاتهـا هـو بـلا شـك المنهـج المتشـدد الـذي تأخـذ نفسـها بـه فـي سـعيها المتجـدد نحـو الأصـل الإسـلامي للرسـالة القرآنيـة، بعـد مضي أكثـر مـن ألـف عـام مـن البحـث فـي أصـول العقيـدة والفقـه والتفسـير. إن هـذه العـودة إلـى وحـي الرسـول محمـد هـي الربـاط الـذي يربـط بيـن هـذه التيـارات المختلفـة بالرغـم مـن أنهـا توصلـت إلـى إجابـات مختلفـة بسـبب اختـلاف التأويـلات.

وركـزت السـلفية بالتالـي علـى انتقـاد أنظمـة العصـر الوسـيط وآراء العلمـاء المسـلمين آنـذاك التـي تـم تحميلهـا المسـؤولية عـن تخلـف الفكـر الإسـلامي، كمـا اهتمـت السـلفية بإيجـاد وسـائل فعـل جديـدة بالاسـتعانة بالقـرآن، وكان السـلفيون يأملـون مـن خـلال نقـد التقاليـد فـي إحـداث تحـول وتجديـد وابتـكار وإذا أمكـن القـول تحقيـق حداثـة إسـلامية ذاتيـة.

---

(١) أي إحلال القومية محل المسيحية في نهاية المطاف. المراجع

وعـادة مـا تكـون تشـبيهات المؤسسـات مضللـة، فعندمـا تكتـب الصحافـة أن جامعـة الأزهـر هـي فاتيـكان الإسـلام، فربمـا أعطـى هـذا للقـارئ مصطلحـا عـن مكانـة هـذه الجامعـة الإسـلامية، لكـن يبقـى هـذا التشـبيه خاطئـا. فالإسـلام السُّـنّي لا يعـرف الكنيسـة ولا البابـا ولا طبقـة الإكليـروس (رجـال الديـن). فالعلمـاء مـن خريجـي الأزهـر يفسـرون نصـوص القـرآن للمسـلمين السُّـنَّة ويصـدرون فتـاوى، لكن تفسـيرهم ليس ملزمـا ولا يمكـن مقارنتـه بسـلطة رجال الديـن الكاثوليـك. كمـا أن الهياكل الشـبيهة بالهيـاكل الكنسـية قليلـة الوجـود فـي الإسـلام، الأمـر الـذي جعـل الإسـلام السُّـنّي مصممـا مـن داخلـه علـى مبـدأ التعدديـة، وبالتالـي فمـن غيـر الممكـن أن يتـم تنفيـذ مناهـج إصـلاح مـن قبـل مرجعيـة عليـا. وهكذا عندمـا كتبـت صحيفـة "دي تسـايت" الألمانيـة أن الشـيخ أحمـد الطيـب، عميـد جامعـة الأزهـر هـو المُـدَرِّسُ الأكبـر للمسـلمين السُّـنَّة، فـإن هـذه العبـارات تـم صياغتهـا فـي ضـوء مخاطبـة القـارئ غيـر المسـلم [٢٤٠].

ومـع ذلـك، فـإن المقارنـة مـع تطـورات فـي مجتمعـات دينيـة أخـرى يمكـن أن تكـون مفيـدة مثـل النظـر إلـى مـرآة الرؤيـة الخلفيـة أثنـاء قيـادة السـيارة. وكان الشـاعر الإنجليـزي المعـارض للإمبرياليـة، ويلفريـد سـكاون بلانـت Wilfried Scawen Blunt المتوفـى فـي عـام ١٩٢٢، مـن بيـن الأوائـل الذيـن اكتشـفوا الملاحظـة الذكيـة أن ثمـة تشـابهات بيـن الوهابيـة والبروتسـتانتية [٢٤١].

وقـد توصلـت صحيفـة تركيـة فـي ١٩٢٤ إلـى نفـس الاسـتنتاج:" إن الوهابيـة فـي علاقتهـا بالإسـلام تشـبه البروتسـتانتية فـي علاقتهـا بالكاثوليكيـة، فهـي لا تقـر بالعقيـدة الإسـلامية مـا لـم يتـم تنقيتهـا مـن

ممارسات ومظاهر رمزية بعينها. فلا تزيين للمساجد ولا زخرفة للقبور"[٢٤٢]. ووفقًا لبراورز Browers وكورتسمان Kurzman، فإن المسلمين التقليديين يتهمون الإخوان المسلمين بأنهم يتصرفون وكأنهم لوثريون مسلمون[٢٤٣]. وتناول صامويل هنتنجتون Samuel P.Huntington المتوفى في عام ٢٠٠٨ في كتابه "صدام الحضارات" التشابه مع البروتستانتية:

"كلتاهما (البروتستانتية والسلفية) ردود أفعال على تخلف وفساد المؤسسات القائمة، وكلتاهما تؤيدان العودة إلى شكل للدين أكثر نقاءً وأكثر طموحًا، وتعطيان خطبًا عن العمل والنظام والانضباط وتخاطبان طبقة وسطى ناشئة وديناميكية(...) وكانت روح الإصلاح الأصولي هي الشيء المحوري بالنسبة للإصلاح البروتستانتي والنهضة الإسلامية (...) إن تجاهل تأثير النهضة الإسلامية على السياسة في النصف الشرقي من الكرة الأرضية في أواخر القرن العشرين يشبه تجاهل تأثير الإصلاح البروتستانتي على السياسة الأوروبية في أواخر القرن السادس عشر"[٢٤٤].

وتعني المماثلة وجود وجه للتشابه بين السلفية والبروتستانتية رغم وجود قدر كبير من عدم التشابه بينهما، وعلى الرغم من اختلاف الصور، فإن من غير الممكن إنكار الانطباع الغامض للشعور بشيء قد سبقت مشاهدته عند المقارنة بين البروتستانتية والسلفية.

مبدأ الاعتماد على النص وحده!

ولقد كانت البروتستانتية رد فعل على إساءة استخدام الدين المسيحي وتزييفه من قبل الكنيسة الكاثوليكية، وقد جرى التعبير

عن ذلك بشكل واضح في الاحتجاج على صكوك الغفران. ودعت البروتستانتية إلى تدبر الجوهر الحقيقي للعقيدة المسيحية من خلال التركيز على الإنجيل (الكتاب وحده) sola scriptura وإتباع ذلك بالإقرار بأن يسوع هو صاحب المرجعية الوحيدة لكل المسيحيين. وهكذا أصبحت ولاية البابا في نهاية المطاف موضع شك وإنكار.

وكذلك سعت السلفية أيضًا إلى الرجوع إلى القرآن والنبي محمد ﷺ للتشكيك والالتفاف على الآراء السابقة للعلماء ومبدأ التقليد. وبالتالي فكلتا الحركتين لهما نفس الهدف: تحقيق إصلاح يدار بشكل منهجي لدينهما في الوعظ والحياة من خلال الرجوع إلى النص وحده.

رفض التجديدات:

واعترض لوثر [٢٤٥] على بعض شعائر الكنيسة الكاثوليكية (المناولة الأولى، رسامة القساوسة، الزواج والمسحة الأخيرة) وربط هذا الاعتراض بمطالبة الكنيسة بالعودة إلى إنجيل يسوع المسيح. ورأى لوثر أن هذه الشعائر يمكن الإبقاء عليها بوصفها عادات كنسية دينية لكن ليس كشعائر مارسها المسيح. ورفض لوثر تقديس القديسين وعارض ما فرضته الكنيسة على أتباعها بالقيام بعمل ديني مقدما حتى يصلوا إلى خلاص أرواحهم. وذهب يوهانيس كالفين المتوفى في عام ١٥٦٤ إلى أبعد من ذلك فألغى مجسم صلب المسيح والصور وثياب الطقوس الدينية والأورجل والترانيم الكنسية والمذابح[٢٤٦].

وبنفس الطريقة وباستخدام مصطلح البدعة، رفضت وأدانت التيارات السلفية أيضًا الممارسات الغيبية وتقديس الأولياء وممارسات في الصلاة ليس لها أصل ودخلت في الإسلام. وقد أكد ابن عبد الوهاب أن كل أعمال المسلم غير مقبولة ما لم تكن التصورات العقائدية عن الله صحيحة. ويرى رؤوف جيلان، أستاذ علوم التربية الإسلامية، وميشائيل كيفر، عالم الدراسات الإسلامية، أن هناك قدرا كبيرا من المتشابهات بالذات بين المتزمتين البروتسانتيين في انجلترا في أواخر القرن السادس عشر والوهابيين. وحسب جيلان وكيفر، يرى العالمان أن المذهبين طورا ثقافة زهد من نوع خاص، واجتهدا من أجل إخضاع المجتمع لها[٢٤٧]. ورأى جيلان وكيفر أن تدمير طالبان لتماثيل بوذا في باميان في آذار/ مارس ٢٠٠١ وتدمير تنظيم الدولة (داعش) للمعابد في تدمر يذكران بما قام به أتباع الإصلاحيين البروتستانتيين في القرن السادس عشر من تحطيم للأيقونات والصور ومقتنيات الكنائس.

إصلاح وليس تغييرًا!

يرى كونجKüng أن مارتن لوثر لم يكن من البداية المتمرد الكاثوليكي كما تم تصويره في الجدل الروماني وكتابة التاريخ الكنسي، بل إنه والإصلاحيين "كانوا يرغبون في البقاء على مذهبهم الكاثوليكي وعدم ترك الكنيسة"[٢٤٨]. وكانوا يدافعون عن إصلاح في إطار روح الإنجيل، وليس على أساس صياغة جديدة للمسيحية، وكانوا يريدون التجديد وليس التغيير[٢٤٩].

وجاء انقسام الكنيسة بسبب رفض روما للإصلاح، ومطالبتها بإخضاع لوثر والإصلاحيين للبابا ولقانون الكنيسة الساري[250]. وكتب كونج:

"لقد كان من الممكن لخصوم لوثر المتعلمين من الرومان والألمان أن يدركوا المواضع التي كان لوثر محقا فيها لو أنهم لم يضعوا كلمة البابا ومصالحه فوق فهم كل الآخرين للنص. وكان بإمكانهم أن يدركوا أن لوثر حافظ تماما على جوهر الإيمان وأنه كانت هناك استمرارية قوية للإيمان وللشعائر والأخلاق، حتى مع كل هذه التغييرات الجذرية، وأن يدركوا أن ثوابت المسيحية لا تزال كما كانت في النموذج الفكري الروماني الكاثوليكي في العصر الوسيط، نفس إنجيل يسوع المسيح وأبيه والروح القدس. نفس طقوس الدخول ونفس أخلاق أتباع المسيح وكانت المسألة تدور حتى هذه اللحظة حول تغيير في النموذج الفكري فقط وليس تغييرًا في الإيمان"[251].

وكما كانت المسألة لا تعني بالنسبة للوثر خروجا على الكنيسة، على الأقل في بادئ الأمر، فإن الحركات السلفية المختلفة أيضًا لم تعتبر نفسها مناوئة للمسلمين السُّنَّة، وسواء محمد بن عبد الوهاب أو محمد عبده أو سيد قطب، فكلهم جميعًا كانوا يعتبرون أنفسهم من أهل السُّنَّة والجماعة ولم ينكر أحد هذا، باستثناء الوهابيين وتيارات متشددة تابعة للسلفية الحرفية، ادعت أنها هي الوحيدة التي تمثل الطائفة السُّنِّية الحقيقية.

وحتـى هـذه اللحظـة، لـم تتسـبب السـلفية الإصلاحيـة ولا السـلفية العقائديـة فـي حـدوث انقسـام داخـل أهـل السُـنَّة والجماعـة، وربمـا كان سـبب ذلـك أن الإسـلام لا يعـرف الكنيسـة التـي كان يمكـن للسـلفية أن تدخـل معهـا فـي مسـاجلات، ويوضـح ماركـو شـولر Marco Schöller الباحـث فـي الدراسـات الإسـلامية:

"إن فشـل انتشـار هـذا "الإسـلام الجديـد" الـذي كانـت تدعـو إليـه الوهابيـة والسـلفية، كان سـببه أن الإسـلام السُـنِّي يفتقـر إلـى مؤسسـات تشـبه المؤسسـات الكنسـية والتـي تمتلـك أدوات لنشـر فكرهـا علـى نطـاق واسـع وبنجـاح. فـي ظـل هـذه الظـروف، ظـل نطـاق الإصـلاح الإسـلامي الجديـد محـدودا لأن طبيعـة وبنيـة العالـم المتعـدد الأشـكال للعقيـدة السُـنِّية، يغلـب عليهـا الطابـع غيـر الرسـمي بشـكل زائـد عـن الحـد، وتفتقـر إلـى التسلسـل الهرمـي، كمـا أنهـا شـديدة الارتبـاط بشـخصيات بعينهـا، بشـكل لا يؤهلهـا لكـي تقبـل بتطـور عـام يعنـي غالبيـة المؤمنيـن ويسـتحق أن يُقـارَن مـع الإصـلاح البروتسـتانتي فـي كل جوانبـه"[٢٥٢].

وعلـى عكـس مـا حـدث فـي المذهـب البروتسـتانتي حيـث أمكـن للإصلاحييـن البروتسـتانت أن يوجهـوا نقدهـم إلـى مؤسسـة وحيـدة وقويـة [٢٥٣]، فـإن الإصـلاح الإسـلامي واجـه ظروفـا مختلفـة تمامـا مقارنـة بالإصـلاح المسـيحي [٢٥٤].

حركة متعددة الأشكال:

لـم يكـن المذهـب البروتسـاتنتي هـو مارتـن لوثـر وحسـب، بـل كان متعـدد الأشـكال بالضبـط مثـل السـلفية، إذ كان يتكـون مـن

اللوثريين ومجددي المعمودية والكالفانيين والمعمدانيين والكويكرز والمنهاجيين(الميثوديين) والكنائس الإصلاحية وكذلك الكنائس الحرة التي لا تُحصى. وهكذا، فإن الإصلاح لم يتسبب في انقسام الكنيسة وحسب، بل إن عملية التفتت على الجانب البروتستانتي استمرت بلا هوادة.

وكتب كونج Küng: "هذا حمل ثقيل، وليس بمقدور الكنائس المنبثقة عن الإصلاح أن تتهرب من السؤال عن نصيبها من هذا الذنب(...) ألم يجد المرء نفسه حائرا في كل الأمور بسبب البروتستانتية التي بالغت في ادعائها "بواحدية" الحقيقة؟ فالكتاب المقدس واحد، ورحمة الرب واحدة والإيمان واحد، ألم يؤدِّ هذا بعد وقت قصير إلى سوء فهم؟ ألا يمكن مقارنة مآلات "الواحدية البروتستانتية" هذه بمآلات المبدأ الكاثوليكي التي تقوم على الجمع وليس الفصل، إذ تجمع بين التراث وبين المبدأ المسيحي، وتجمع بين حرية الإرادة الإنسانية وبين العمل؟"[٢٥٥].

ولهذا السبب ينتقد هانز يورج جورتس Hans Jürgen Goertz، عالم اللاهوت والمؤرخ، ذكرى الإصلاح في عام ٢٠١٧ ويقول: "من يفكر في عام ١٥١٧م، سيضع مارتن لوثر في مركز الاحتفالات التي سيتم إقامتها، ولذا يجري الحديث لدينا عن ذكرى لوثر أكثر من الحديث عن ذكرى الإصلاح. ومن يجد أن بداية الإصلاح كانت في عام ١٥١٩م، سيفكر بالدرجة الأولى في أولريش تسفينجلي Ulrich Zwingli، ومن يفكر في العام ١٥٢٥م، سيرد على باله في ذكرى الإصلاح الفلاحون المتمردون والمعمدانيون المضطربون"[٢٥٦].

ولـم تتسـبب السـلفية فـي انقسـام داخـل «أهـل السُّـنَّة والجماعـة» يمكـن مقارنتـه مـع انقسـام الكنيسـة، لكنهـا نفسـها اضطـرت إلـى مكافحـة الانقسـام الداخلـي. وقـد تبينـت سـذاجة فكـرة «الاعتمـاد علـى النـص وحـده» لأن النـاس دائمًـا مـا يؤولـون النصـوص. وحتـى ذلـك الوقـت كانـت مهمـة السُّـنَّة تحقيـق اسـتقرار للقـرآن علـى الصعيـد التفسـيري، فيما عمـل التـراث الـذي نشـأ عنهـا بـدوره علـى تحقيـق الاسـتقرار لمصـدري الإسـلام. ولمـا سـقطت العلاقـة بهـذا التـراث فـي السـلفية الحرفيـة بالـذات، فقـد حمـل هـذا التطـور فـي الوقـت نفسـه خميـرة الانقسـام إلـى هـذا التيـار، وقـد أدت هـذه الخميـرة تلقائيـا وبسـبب اختـلاف التفسـيرات إلـى انقسـامات وانقسـامات الانقسـامات وفـي النهايـة إلـى اقتتـال متبـادل.

السياسة الدينية متعددة الأشكال:

وعـلاوة علـى ذلـك، يجـب النظـر إلـى الإصـلاح علـى خلفيـة إعـادة تشـكيل شـاملة للسياسـة فـي أوروبـا وذلـك فـي شـكل ظهـور دول قوميـة أو إمـارات تتمتـع بالحكـم الذاتـي[٢٥٧]. وقـد سـادت فـي هـذه الظـروف تصـورات مختلفـة عـن العلاقـة بيـن الديـن والدولـة. ويخضـع الديـن للدولـة فـي المذهـب اللوثـري، وقـد أتـاح التحالـف مـع أمـراء ألمـان، المجـال أمـام لوثـر لنشـر تعاليمـه. وكان البابـا يعتـزم فـرض ضريبـة إضافيـة كبيـرة لتمويـل حملـة صليبيـة، واسـتغل الأمـراء لوثـر بتصويـره علـى أنـه شـخصية بـارزة لتحريـر رومـا. لكـن مـاذا بقـي لـه غيـر هـذا؟ يوضـح كونـج أنـه مـع غيـاب الأسـاقفة الكاثوليـك تحـول الأمـراء المحليـون إلـى «أسـاقفة الضـرورة»، وسـرعان مـا اسـتولوا علـى أعلـى السـلطات الكنسـية الحاكمـة ليتحـول أميـر الولايـة إلـى بابـا فـي ولايتـه، وهكـذا فـإن

الإصلاح في ألمانيا لم يمهد الطريق أمام الحداثة وحرية الأديان والثورة الفرنسية، بل إنه مهد الطريق أولا للكنائس الحاكمة والدولة الاستبدادية والحكم المطلق للأمراء»[٢٥٨].

وتدين الحركة البروتستانتية بالفضل للعثمانيين في غياب المقاومة القيصرية وإتاحة الوقت اللازم لها للانتشار، حيث منع تمدد العثمانيين العسكري حتى شرق أوروبا، القيصر من القضاء على البروتستانتيين من بداية الأمر. وقد أدى تحالف لوثر مع الأمراء أيضًا إلى رفضه لدعم حرب الفلاحين (١٥٢٤-١٥٢٦م)، في المقابل، تحول الداعية توماس مونتسر المتوفى في عام ١٥٢٥م إلى خطيب الفلاحين الذين كانوا يعانون استبداد الأمراء وكانوا يأملون في أن يؤدي الإصلاح إلى تحسن وضعهم الاجتماعي على الأرض، أو كانوا يأملون بالتعبير المسيحي، في إقامة مملكة الرب العادلة على الأرض، وكان هؤلاء المسيحيون المعذبون يذكرون أنفسهم دوما بمقولة المسيح: «أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رُؤَسَاءَ الأُمَمِ يَسُودُونَهُمْ، وَالْعُظَمَاءَ يَتَسَلَّطُونَ عَلَيْهِمْ» (إنجيل متى ٢٠: ٢٥).

ويعظ مونتسرMüntzer بأسلوب حالم قائلا:" الشعب سيتحرر، وسيكون الرب وحده السيد عليه"[٢٥٩] ولكن ماذا عن لوثر؟ يوضح جورتسGoertz: "لوثر لم يغير فعليا عالم الناس، فلم تتم مساعدة الناس في التخلص من الأعباء الاجتماعية والاقتصادية التي تثقل كاهلهم. كما أنهم لم يتحرروا، وهكذا فإن لوثر لم يوبخ الفلاحين الذين ثاروا ضد انعدام الحرية في وضع القنانة، ويتهمهم بالتمرد ضد

سادة العالم انطلاقا من دوافع أنانية وحسب، بل إنه طالب السلطات أيضًا بمعاقبة هذه (الجماعات اللصوصية والقاتلة) بالقتل"[٢٦٠].

وكان الرد مختلفا تماما في المذهب الكاليفيني بالنسبة للمجتمع الصالح الذي ينشد المذهب إقامته وفقا لمراد الرب، إذ يرى هذا المذهب أن الدولة يجب أن تتبع الدين في توجهها، وهكذا قامت تحت قيادة يوهانس كالفين المتوفى في عام ١٥٦٤م الدولة الدينية في جنيف والتي صار فيها الإنجيل مصدر التشريع وصار فيها حضور القداسات إلزاميا. وتولت شرطة الأخلاق التفتيش الدوري على المنازل، وكانت هناك محاكم تفتيش عديمة الرحمة تعاقب المخالفين بالتعذيب والقتل حرقا[٢٦١]. وبالنظر تحديدا إلى العلاقة بين الدين والدولة، يسهل إدراك أن هناك فروقا واضحة داخل الإصلاح وبين المصلحين.

وكذلك الحال، نشأت في السلفية نماذج مختلفة، ويرى الباحث في الدراسات الإسلامية جويديو شتاينبرج Guido Steinberg، في الدولة السعودية الوهابية على سبيل المثال جمهوريات الفضيلة التطهرية التي تعد صورة من الدولة الدينية الكالفينية[٢٦٢]. كما يرى الفيلسوف ديفيد كيلي David Kelley أوجه شبه قوية للدولة الثيروقراطية التي أنشأتها السلفية الحرفية العقائدية مع الدولة الدينية في جنيف[٢٦٣]. ويمكن القول عن ابن عبد الوهاب نفس ما قيل عن لوثر وكالفين: فبدون التحالف السياسي مع الزعيم القبلي ابن سعود، وبدون سقوط الإمبراطورية العثمانية كراعٍ للإسلام، لظل خطيب الصحراء مجرد داعية فردي سرعان ما سيدخل طي النسيان.

ولهذا فلا غرابة أن يُبدي ابن عبد الوهاب قدرًا كبيرًا من التساهل حيال بعض سلوكيات بعض أفراد العائلة الحاكمة، فتجده يخطب في أنصاره عن التسامح والصبر، ويدعو إلى اللين في توجيه الحاكم إلى الطريق القويم، ويقول إنه حتى إذا رفض الحاكم اتباع النصيحة، فعلى المرء أن يتغاضى عن هناته إذ إن طاعة الحاكم واجبة[٢٦٤].

في المقابل، يعول ممثلو السلفية الإصلاحية على نموذج الديمقراطية الروحية كطريق وسط بين الشمولية وبين الديمقراطية ذات الطابع الليبرالي المفرط، فيرى محمد إقبال أنه من خلال الإيمان بالله وإعلاء كرامة الإنسان في الديمقراطية الروحية، سيتم تقييد سلطة الدولة والمجتمع أمام الفرد بالشكل الذي يتيح للفرد تطوير ذاته بحرية[٢٦٥]. وفي الوقت نفسه، يرفض إقبال الليبرالية ويرى أن رغبات الفرد في الدولة الليبرالية تحظى بأهمية أكبر من الأهمية التي يحظى بها صالح المجتمع. ويرى إقبال أن الفردانية الحديثة غالبا ما تأتي على حساب الجماعية فهي تُضْعِف العقد الاجتماعي لأنها تقلص من التزامات الأفراد حيال مجتمعهم. ويقول إقبال إن التماسك المجتمعي يتطلب قيما ملزمة تمثل الأطر الاجتماعية الثقافية التي يتحرك داخلها أعضاء المجتمع[٢٦٦]، وأوضح أن هناك في مثل هذه الديمقراطية جماعة تتألف من أفراد سيبقى فيهم الطابع الفردي لكنهم مرتبطون مع بعضهم البعض في إطار من التضامن المتبادل بشكل يتيح لكل فرد تطوير قدراته الإبداعية بحرية.

غير أن أنصار السلفية العقائدية يعولون على الثيوديمقراطية (الديمقراطية الدينية)، التي يكون فيها الله هو صاحب السيادة،

ويتجلى حكمه من خلال تطبيق الشريعة، وظل هذا التيار السلفي يتجاهل باستمرار حقيقة عدم وجود شريعة مدونة، وتحولت الشريعة هنا إلى مصطلح عقائدي يعني في المقام الأول الاستقلالية عن الغرب والأصالة الذاتية. ويوضح السيد أبو الأعلى المودودي المعنى المقصود بأن تطبيق الشريعة قد عُهِدَ به إلى الإنسان، فيقول:

"لنأخذ مثالا بقطعة أرض تخص أحد الأشخاص، وكلّف شخصا آخر بالقيام على إدارتها وكيلا عن مالكها، وكما سنرى فإن هناك أربعة شروط دائمة للحفاظ على صحة هذا التكليف:

الشرط الأول هو أن حق الحيازة الفعلي سيظل للمالك ولا ينتقل إلى الوكيل، والثاني هو أن الوكيل يقوم بإدارة الأرض فقط بما يتوافق مع تعليمات المالك، الثالث هو أن الوكيل لا يمارس صلاحياته إلا في إطار الحدود التي حددها له المالك، والرابع هو أن الوكيل سينفذ في إدارته للعين الموكلة إليه إرادة ومقاصد المالك فقط وليس مقاصده الشخصية"(٢٦٧).

ويبدأ الجزء الديمقراطي في دولة المودودي الثيوديمقراطية بمسؤولية المجتمع حيال متابعة تنفيذ هذا الوكيل لمهمته، فالأمة تنتخب من بينها أشخاصًا يديرون الدولة وفقًا لأوامر الله، ويخضع ممثلو الأمة هؤلاء للرقابة من قبل الأمة نفسها، وفي حال لم تفِ الحكومة بواجبها تقيلها الأمة في الانتخابات التالية، ويكتب المودودي:

"الناس هم الحكام في الديمقراطية الغربية العلمانية، أما سلطة الحكم في الإسلام فتكون في يد الله والناس هم خلفاؤه أو وكلاؤه، ويسن الناس في الديمقراطية الغربية لأنفسهم قوانينهم، أما في الديمقراطية الإسلامية فهم ملزمون باتباع وطاعة القوانين التي سنها الله من خلال نبيه، فالحكومة ملزمة في الديمقراطية الغربية بتلبية رغبات الناس، أما في الديمقراطية الدينية، فتلتزم الحكومة والناس الذين يشكلون الحكومة، باتباع جميع مقاصد الله"(٢٦٨).

وقد تبنت السلفية الحرفية-العقائدية، بوجه عام، هذه التصورات وأضافت إليها عبر القراءة الحرفية للمصادر الرئيسة في الإسلام، غير أن السلفية الإصلاحية وكذلك الحرفية-العقائدية، لم تفلح في التحالف مع السلطات السياسية القومية الجديدة التي نشأت في أعقاب إنهاء الاستعمار، بل إنها دخلت في صراع مع هذه السلطات.

الاستقلالية الثقافية:

لقد زادت أهمية الثقافة الذاتية من خلال المذهب البروتستانتي، وهكذا تم البدء في إقامة القداسات باللغة المحلية لكل إقليم، فيما ظلت الكنيسة الكاثوليكية متمسكة باللغة اللاتينية حتى المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥).

وتمثّل أحد تداعيات هذا التطور فيما ارتبط به من تدنٍّ لمكانة الكنيسة الإنجيلية لتتحول إلى كنيسة محلية وبقول آخر كنيسة قومية، بينما استمرت مكانة الكنيسة الكاثوليكية ككنيسة عالمية. ولقد تجلت الرابطة الوثيقة المتنامية بين البروتستانتية والمذهب القومي اعتبارا

من القرن التاسع عشر مع ظهور فريدريش شلايرماخر المتوفى عام ١٨٣٤ صاحب اللاهوت الليبرالي الذي كانت سمته الأساسية تتمثل في قابلية التأقلم مع الحداثة. وانبثق عن ذلك البروتستانتية الثقافية في ألمانيا ذات الطابع التفاؤلي، والتي رحبت بالحرب العالمية الأولى في بيان احتفالي، وقد انتهت هذه البروتستانتية الثقافية مع هزيمة ألمانيا[٢٦٩].

ومع صعود القوميين الاشتراكيين(النازيين)، عاد إلى هذا النوع من البروتستانتية توهجه مرة أخرى لبعض الوقت، وذلك عندما نظر المسيحيون الألمان البروتسانت إلى أدولف هتلر باعتباره لوثر جديدا اندمجت فيه القومية المسيحية بالقومية الألمانية، بل باعتباره مسيحا جديدا[٢٧٠]. ولم تستعد البروتستانتية استقلاليتها إلا مع ظهور كارل بارت Karl Barth المتوفى في عام ١٩٦٨، والذي احتج على لاهوت شلايرماخر Schleiermacher.

كذلك من الممكن اعتبار السلفية تعبيرا عن الاستقلالية الثقافية للعالم الإسلامي، لأنها ترفض ادعاء العالم الغربي بأحقيته في العالمية وتبيح لنفسها الحق في سلوك طريق ذاتي على أساس تاريخها الخاص بها وعلى أساس تقييمها النقدي لتطور الغرب.

وكتب هنتينجتون Huntington محقا:" إن النهضة الإسلامية رد فعل على التغريب وليس على التحديث"[٢٧١].

ولقد ارتكبت كل التيارات السلفية باستثناء الإصلاحيين خطأ الربط بين الإيمان وادعاء الأحقية في تسيد الأرض، وهو ربط يشبه سفاح

القربى، وهذا عمل من قبيل الشرك أو عبادة الأوثان، ويرى إقبال أن القومية تمثل ردة إلى الوراء في تطور الإنسان تعيده مرة أخرى إلى المجتمع القبلي، ومن ثم فإنها تدمر الأفق العالمي للقرآن:

أنت لست خاليا من رابطة الطين والماء

أنت تقول: "أنا يوناني، أفغاني"!

أنا أولا إنسان، تماما بلا رائحة ولا لون

وعندئذ فقط سأصبح هنديا، نورانيا [٢٧٢].

إن الاستناد إلى أصل مشترك ووضع علامات بالطباشير على الخرائط، هو مجرد محاولة جديدة للانعزال عن أناس آخرين، ولابد أن هناك دائمًا ميزة في هذا التغريب، وهي تبدو في التقدير المفرط للذات في مقابل جماعات أخرى، غير أن إقبال يرى أن هذا التطور الحتمي له أثر عكسي بالنسبة للتصور القرآني عن الأصل المشترك للبشرية، وهو ما سيقود إلى عصر جديد مليء بالصراعات:[٢٧٣]

"المجتمع الذي تحركه مشاعر الإرادة السيئة تجاه مجتمعات أخرى، هو مجتمع متدنٍ ووضيع، وأنا أكنُّ أكبر قدر من الاحترام للعادات والقوانين والمؤسسات الدينية والاجتماعية للمجتمعات الأخرى. نعم، ومن واجبي، وفقا لتعاليم القرآن، أن أدافع عن أماكن عبادتهم في حال الضرورة"[٢٧٤].

وكتب إقبال عن عدم توافق الإسلام مع مبادئ النعرة الوطنية والقومية:

"إن الإسـلام نشـأ كاحتجـاج علـى عبـادة الأوثـان، أوليسـت النعـرة الوطنيـة إلا شـكلًا منقحًـا لعبـادة الأوثـان، وتقديسًـا لشـيء دنيـوي؟ وتؤكد لـي الأغانـي الوطنيـة لبعـض الأمـم أن النعـرة الوطنيـة يمكـن وصفهـا علـى أنهـا تقديـس لشـيء دنيـوي. بينمـا الإسـلام لا يمكـن أن يتسـامح بـأي حال مـن الأحـوال مـع عبـادة الأوثـان، فرسـالتنا الخالـدة هـي الاحتجـاج علـى عبـادة الأوثـان بـأي شـكل"[٢٧٥].

واتضحـت تداعيـات الأيديولوجيـة المكانيـة علـى نحـو خـاص عبـر تمكّـن حركـة سـلفية مـن تأسـيس دولـة فـي عصـر الحداثـة، وهـي السـعودية، وكتـب شـولر أن الوهابييـن" أيضًـا كانـوا حريصيـن علـى اعتناق رعاياهـم مذهبًـا واحـدًا"[٢٧٦]. وأضـاف أن هـذا يُعَـد بمثابـة تصـور جديـد تمامـا إذ إن الحاجـة إلـى اعتنـاق الرعايـا مذهبًـا واحـدًا كانـت أمـرًا غريبًـا بالنسـبة للحـكام المسـلمين فـي العصـر الوسـيط:

"وفـي ظـل هـذا المعنـى، أتـاح هـؤلاء الحـكام الحريـة للعلمـاء والرعيـة فـي تفسـير وممارسـة شـعائر الديـن، طالمـا لـم يمثـل ذلـك تهديدا علـى النظـام العـام. وكانـت السـلطات المدنيـة تراعـي فـي المقـام الأول تجنـب الصراعـات التـي يسـهل أن تتحـول إلـى اضطرابـات عامـة ومـن ثـم تصبـح تهديـدا لوضـع السـلطة. وبالإضافـة إلـى ذلـك فـإن ممثلـي السـلطة أنفسـهم نـادرا مـا تبنـوا نهجـا ثابتـا فـي المسـائل المتعلقـة بالعقيـدة"[٢٧٧].

وهكـذا فـإن أعمـال التطهيـر التـي قـام بهـا داعـش فـي العـراق وسـوريا، كانـت نتاجـا لانتصـار الأيديولوجيـة المكانيـة فـي فكـر الجماعـات المتطرفـة.

الثورة الإعلامية:

لقد اقترن كل من البروتستانتية والسلفية بثورة إعلامية، فمع طباعة الكتب، أصبح من الممكن لأول مرة إنتاج أدب للجماهير تمكنت البروتستانتية من خلاله من دعم التعليم وإنشاء مؤسسات تعليمية في الوقت نفسه. وساعدت المنشورات، التي صار من السهل صناعتها، في سرعة التعريف باللاهوت البروتستانتي [٢٧٨]. وقد أتاح هذا التطور، بوجه عام، إمكانيات جديدة تماما لمشاركة العامة في الحياة الفكرية في المدن المزدهرة، كما تمكنت السلفية أيضًا من الوصول إلى الجماهير ومخاطبتهم عبر الطباعة والصحافة ولاحقا عبر الراديو والتليفزيون والإنترنت، وهو ما أدى إلى أن يتركوا أثرهم بشكل كبير في فهم المسلمين للإسلام في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، وغالبا ما حدث ذلك دون أن يدركه المسلمون.

الحروب الدينية والتوسع:

إن أوجه الشبه المذكورة حتى الآن توضح أن العالم الإسلامي لا يحتاج إلى إصلاح، ويكتب كيليKelley أن " المشكلة هي أن العالم الإسلامي يمر بمرحلة إصلاح"[٢٧٩]. ويكتب شولر Schöllerعلى نحو مشابه وبشكل مستفز:

"إذا كان من الممكن اعتبار الإصلاح البروتستانتي عاملًا حاسمًا في بدء الحداثة المعاصرة في السياق الأوروبي، فإن هذا من شأنه أن يعطي دورًا مشابهًا للإسلاموية، التي يمكن وصفها بأنها "تحديث لاحق" وبالتالي إصلاح غربي"[٢٨٠].

المثير للاهتمام أن الغرب، مع بعض الاستثناءات القليلة، رفض قراءة التطورات الحالية في الأمة الإسلامية في إطار هذا السرد، كما أن هناك ساسة وعلماء ومثقفين وصحفيين أصروا على مقولة إن الإسلام يفتقر إلى الإصلاح وإنه بحاجة إلى الإصلاح، فما السبب في هذا؟ يشرح شولر هذا الظرف على النحو التالي:

"ولأن مفهوم "الإصلاح" وفقا لمفاهيم التنوير الغربي، غالبا ما يتسم بالإيجابية وتجديد الشكل، فإنه من غير الممكن التوفيق بينه وبين التفسير العقائدي متشدد الفكر والمعادي لليبرالية عند الوهابيين وأنصارهم. وفي هذا السياق لن يُستخدم مصطلح الإصلاح كمصطلح خاص بتاريخ الدين أو التاريخ الفكري، بل كشعار في سياق النقاش حول التحديث، وأصبح من المفترض أن هذا المصطلح لا يعني في العادة أكثر من قيام دنيا الإيمان الإسلامي بعمل التكيف الواجب مع التصورات الأخلاقية والمعايير الاجتماعية للغرب. ولا يعنيني هنا أن أنزع المصداقية عن هذه المسألة أو أن أحكم عليها، لكنني أريد أن أؤكد أن مصطلح "الإصلاح" قد تم استخدامه في هذا السياق بشكل مسيء ومغاير للتاريخ" (٢٨١).

لكن أليس الإصلاح بالفعل هو الطريق الصحيح نحو النموذج الفكري للتحديث أو بالأحرى للتجديد؟ أليس هناك خطر مشابه لتداعيات تحدث عنها كونج في كلامه عن الحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر:

"كانت المسيحية قد فقدت المصداقية بوجه عام بصورة مؤثرة لدرجة استمر معها تراجع مكانتها كرابطة دينية وثقافية وسياسية

ومجتمعية لأوروبا. وبهذه الطريقة، أسهمت المسيحية نفسها في عملية فصل الدين، العلمنة، وهي العملية التي كان منتظرا أن تحدد العصر الجديد، أي الحداثة، على نحو حاسم"[٢٨٢].

وتبنى بن نبي موقفا يرى أن الإصلاح سيتحول على المدى البعيد إلى مشكلة ولن يكون الإصلاح وحده هو المشكلة، إذ يرى العالم الاجتماعي والفيلسوف أن الالتقاء مع الحداثة الأوروبية أفرز ثلاث ثقافات، الأولى هي الثقافة المتبقية من العصر الوسيط والمتأثرة بالتقليد[٢٨٣] والثانية هي الثقافة السلفية[٢٨٤] والثالثة هي ثقافة الحداثة، ووصف الأخيرة بأنها ثقافة علمانية قومية أوروبية التوجه.

ورأى بن نبي أنه نتيجة لذلك أصبح العالم الإسلامي يتكون على نحو متفتت من ثلاث ثقافات متأثرة بثلاث حقب زمنية مختلفة وليس بينها عنصر رابط، وقال إنه ليس هناك ثقافة في هذه الثقافات يمكنها أن ترسم للعالم الإسلامي خطة للمستقبل، ومن ثم فقد سقط هذا العالم في شكل جديد تماما من التخلف. فإذا ما واصلنا التفكير في فكرة بن نبي فإنه من الممكن فهم ظهور جماعات عدمية كتنظيم القاعدة[٢٨٥] كنتيجة لعجز السلفية ككل عن إعادة العالم الإسلامي على الصعيد السياسي والثقافي والتقني والاقتصادي إلى مركز القيادة.

ولا يتسم تقدير باحثة الدراسات الإسلامية رفاه حسن، للحاضر الصعب للأمة بالتشاؤم التام، فهي ترى أن الإسلام يمر بمرحلة انتقالية من النموذج الفكري للعصر الوسيط نحو النموذج الفكري للتحديث، كما ترى أنه حتى التطورات الخاطئة والأفكار الصائبة الناشئة عن السلفية أسهمت بوجه عام في عملية التطور التاريخية هذه[٢٨٦]. لكن

تبقى حقيقة واحدة وهي أن السلفية ككل فشلت، فالشباب في مناطق واسعة من العالم الإسلامي صاروا يشعرون بصورة أكبر من أي وقت مضى، أن الغرباء يتحكمون فيهم، ويجهدهم الإدراك السلبي لذواتهم بأنهم فشلة وعديمو القيمة تاريخيا.

إن العالم المعيشي للكثير من هؤلاء الأشخاص، سواء كانوا يعيشون في القاهرة أو في ضواحي باريس، متشابه على نحو مخيف. ففي الماضي كان بإمكان الشباب في أوروبا العثور على وظيفة بدون أن يكون لديهم شهادة مدرسية أو تدريب في المصانع أو في مواقع الإنتاج. وكان بإمكانهم أن يقوموا بكسب معايشهم ويتزوجوا ويؤسسوا عائلة، ومن ثم كانوا يتحولون إلى جزء فاعل في مجتمعهم. غير أن عالم العمل تغير، وأصبح اليوم من ليس لديه شهادة مدرسية أو لديه شهادة مدرسية متدنية المستوى أو من ليس لديه تدريب مهني، على حافة مجتمعنا التعليمي. ويعاني هؤلاء الشباب من التنقل بين الوظائف المؤقتة وعقود العمل المؤقتة، ويتقاضون من ذلك ما يكفي لإبقائهم على قيد الحياة. إنهم ينتمون إلى رابطة الفقراء العاملين الذين ليس لديهم مستقبل.

ويعتبر نمط الرجل غير الناجح هو الاختيار الأسوأ عند اختيار شريك حياة، إذ إنهم أصبحوا منفصلين عن زمنهم، فلم يعد في مقدورهم تحقيق ما كانوا يصبون إليه من أن يصبحوا أزواجا مسؤولين وآباء وقورين. وقد بدأ هؤلاء في تتبع الوعود التي تتحدث عن مجتمع المرح والاستهلاك في الغرب. غير أنه ليس بمقدور كل فرد أن يصبح نجما كبيرا أو مغني راب ناجحا أو ملاكما محترفا،

فالشهرة والثراء والرفاهية ليست متاحة للجميع. وعاش هؤلاء الشباب غير المستقرين على الهامش بالنسبة للمجتمعات الغربية بلا معنى ولا قيمة ولا أهمية.

وقد شعر الشباب الذين يعيشون في تونس أو الرباط بشيء مشابه، وفشلت حكومات دول هؤلاء الشباب في أغلب الأحوال، في الشروع في إصلاحات تتعلق بالسياسة والمجتمع وسياسة التعليم، من شأنها أن تعيد القدرة التنافسية للمنطقة مرة أخرى. وانطبق هذا الفشل أيضًا على وضع الأكاديميين الشباب، فهؤلاء وعلى الرغم من تعليمهم الجيد، لم يعثروا على وظيفة أو أنهم عملوا، نتيجة للرأسمالية، في ظروف عمل تستنفد طاقاتهم، وبقوا عند حد الكفاف.

وتسببت هذه الحالة وما صاحبها من انعدام للآفاق المستقبلية في خلق شعور أساسي بالتخوف والضعف والإذلال. كما طغى ذلك على الكفاح الحياتي اليومي، الذي لم يُمَكِّنهم في الغالب من عيش حياة كريمة ومن الزواج وتكوين أسرة. كما أنهم بقوا على الهامش بلا معنى ولا قيمة ولا أهمية، وفي الوقت نفسه، أصبحوا أحرارا في فعل ما يريدون لأنه لم يعد لديهم ما يخسرونه.

وقد تحول انعدام الوجهة هذا إلى أزمة وجود للشباب في الغرب والشرق في ظل عالم يُنْظَر إليه باعتباره عالما ظالما وبلا رحمة. ووحد بين هؤلاء الشباب الغضب من الزمن الحاضر الذي عجزوا فيه عن أخذ مكان منطقي لهم، كما أنهم غير قادرين على تغيير شيء داخل الحدود المتاحة حاليًا للحضارة، وهم جزء من

جيل كامل غير مرغوب فيه، ولم يستطع أن يثبت نفسه، لكنه يطمح إلى دور في الحياة له مغزى. وفجأة يُطرح السؤال عما إذا كان من الممكن تجاوز هذا الزمن الأكثر عبثا بين كل الأزمنة، وما إذا كان من الممكن لكلمات مثل الكرامة والشرف والمُثُل وتقرير المصير والاستقلالية أن يعود لها ثقلها نظرا للحاجة إليها في معركة كبيرة.

إن تشخيص حالة الحاضر يجعل من هذه المعركة نتيجة حتمية، والأمر يتعلق هنا بكل شيء: بالميتافيزيقا وبمعنى الحياة وبنقد الحضارة وبرمادية الحاضر وبؤس التغريب. ويرى كيفر Kiefer أن الجماعات المتطرفة تمثل في الوقت الراهن " أحواض اصطياد للمتخوفين ومعدومي الفرص ولهؤلاء الذين يشعرون بأنهم أُزِيحُوا إلى الهامش، ولا يستطيعون التوافق مع المدرسة أو العائلة ويواجهون أزمة هوية. إن السلفيين لا يجتذبونهم عبر المحتويات الدينية وحسب، بل كذلك من خلال إشعارهم بأنهم مهمون وبأنهم جزء من شيء كبير"[٢٨٧] (...) وأضاف كيفر أن الشباب المسلم المتعلم يشعرون بأن دافع العدالة مُحَرِّك لهم " ومقتنعون بأن المسلمين هم ضحايا السياسة العالمية، ويجب المحاربة من أجلهم"[٢٨٨]. وكتب مؤلفون مجهولون في منشور جهادي جرى تداوله على الإنترنت:

"كيف يمكن قراءة القواعد الاسمية للإسلام دون التفكير في كيفية فقدان المسلمين حريتهم في فلسطين وأماكن أخرى على أيدي هؤلاء الذين سلبوهم وسائل قوتهم وهي تلك الحكومات "الإسلامية الحديثة" ومنافقوها الذين يسعون لإرضاء العدو.

تلك الحكومات التي تسارع مع منافقيها للمشاركة في مؤتمرات روما، وتتبادل الآراء مع الأساقفة وتُقبِّل رؤوسهم، بينما هم يرسلون إلينا كروت التهنئة بالعيد بدلا من بطاقات أعياد الميلاد التي كانوا يودون إرسالها. وكأن هذا ليس كافيا، فتجد هذه الحكومات تجتمع مع الحاخامات في ظل الشمعدانات اليهودية ويقرأون معهم من التوراة بصوت عالٍ، في الوقت الذي يطالب فيه الحاخامات بتأكيد "أخوتنا" معهم عن طريق التصريح لهم بزيارة مكة والمدينة. وهذا حدث في لندن، إن هؤلاء إما أن يكونوا تحت إمرتنا أو أن نكون نحن عبيدهم الذين اشتروهم. الوقائع واضحة"(٢٨٩).

وحاول عالم الاجتماع جونار هاينزون Gunnar Heinsohn توضيح أن العدد الزائد من الشباب في أي مجتمع يمكن أن يمثل عامل ضغط سكانيا، عندما لا تستطيع الدولة تقديم آفاق مستقبلية على المستوى الاقتصادي(٢٩٠). وعندئذ سيبقى أمام الشباب فقط ثلاثة احتمالات عقلانية: إما أن يصبحوا لاجئين اقتصاديين أو مجرمين أو مخالفة الحضارة وتجريب كل شيء بغرض تبديل مجتمعاتهم بالقوة - بوصفها الوسيلة الأسرع - إلى شيء يجدون فيه أنفسهم مرة أخرى.

من جانبه، يقول راينر فونكRainer Funk، المحلل النفسي، إن الإقدام على التخطي المدمر للحدود هو نتاج لمنع الإبداع إذ إن من يشعر بأنه صار في العالم بلا معنى وعاجزا، يتخلَّ عن الأمل في حياة أفضل، ولا يبق له إلا أن ينتقم على نحو تدميري من العالم الذي شعر فيه بأنه عديم القيمة وبلا معنى(٢٩١). وصارت الهجمات الإرهابية والاعتداءات الانتحارية هي أعلى صور التعبير عن هذه

الروح الانتقامية. ومن خلال هذا، يُنْشِئ المتطرفون الواقع لأنفسهم بشكل جديد ومختلف.

ويصبح من السهل كسر المحرمات عندما يرى المرء نفسه جزءا من شيء أكبر يبرر استخدام كل وسيلة من أجل الوصول إلى الهدف المنشود. إن العنصر الديني في الإرهاب الذي زُجَّ فيه زورا باسم الإسلام، يكمن في تمجيد الذات وادعاء تبرير قتل الآخرين بانتزاع سلطة تكافئ السلطة الإلهية.

وقد قام بالتمهيد لهذا الأمر كل من الوهابية بفكرها الانتقائي من ناحية والسلفية الحرفية-الأيديولوجية بتحويلها الإسلام إلى نظام من ناحية أخرى. وقد أدى ذلك بوجه عام إلى الانفصال عن الأمة التي نشأت تاريخيا والتي يتم محاربتها الآن من خلال الفهم الأيديولوجي للإسلام باسم مُثُل مُخْتَلَقَة، ويستند هذا الفهم للإسلام على اجتزاءات مأخوذة من القرآن ومن تعاليم السلفية الحرفية والسلفية الأيديولوجية وكذلك من انتقادات موجهة للغرب وللأمة الإسلامية إضافة إلى تقديس معاصر لفكرة الاستشهاد. وقد لخص مسلم ناطق بالألمانية يقاتل اليوم في صفوف طالبان، هذا الموقف الفكري الجديد على نحو دقيق في جملة واحدة: « لم نأت لكي ننتصر، بل لكي نُقْتَل».

ويقول أوليفييه روي، المتخصص في العلوم السياسية عن هذا الفهم للإسلام: «إنه عدمي بما لا يتوافق مطلقا مع تقاليد الإسلام، إذ إنهم أحدثوا افتتانًا بجماليات العنف الذي عرفوه من الأفلام ومقاطع الفيديو، وهم يشبهون في ذلك بصورة أكبر مرتكبي حوادث القتل

العشوائي في مدرسة كولمباين الثانوية أو اندرس بيرينج بريفيك الذي ارتكب مجزرة جماعية في النرويج.(...) أنا لا أنكر البُعد الديني، فهو مهم، لأنه بهذه الطريقة يمكن للجهاديين أن يعيدوا تفسير عدميتهم من خلال الوعد بدخول الجنة، وسيكون انتحارهم ضمانا لنيل الحياة الأبدية، وأؤكد فقط: هؤلاء الشباب ليسوا قادمين من المجتمع الإسلامي، إذ إنهم ليس لديهم تعليم ديني، كما أنهم نادرا ما كانوا يرتادون المساجد. بل إنهم جميعًا تقريبا كانوا من المجرمين الصغار في وقت سابق، وكانوا يشربون الكحول ويتعاطون المخدرات [٢٩٢].

واستند هذا التطرف على الاقتناع بأن أنصاره في حرب دائمة ضد العالم، ويقاتلون في هذه الحرب ضد جميع من هم غير مسلمين وضد كل المسلمين الذين يقفون في طريقهم. ولم يتم التفكير في هذه الحرب بأي حال من الأحوال بأسلوب عسكري أو نقاشها بأسلوب استراتيجي، بل إنه تم النظر إلى العالم برمته كجبهة حرب بهدف قتل أكبر عدد ممكن من الناس، ولم تعد القاعدة منذ فترة طويلة تنظيما، بل فكرة، وفلسفة تدمير، [٢٩٣] تحررت من اتباع قيم الإسلام.

وقد تمكن هذا الفهم العدمي للإسلام من الانتشار في الغرب سواء بين غير المسلمين الذين لم يعتنقوا الإسلام الذي نشأ تاريخيا، بل اعتنقوا التطرف، أو بين من وُلِدوا مسلمين، نظرا لأن الغرب كان هو نفسه من حَوَّل الإسلام على نحو متزايد إلى صورة للعدو بديلة عن الاتحاد السوفيتي السابق. وبهذا تراجعت قيمة الإسلام في

الشرق والغرب إلى أيديولوجية مضادة، وإلى دين تمرد يعترض على الأوضاع الراهنة، ويسعى إلى تأسيس دولة طوباوية ثيوقراطية عالمية تعد جميع الناس بالعدالة.

وقد جذبت هذه اليوتوبيا الشباب المحروم اجتماعيا، وقد شكلوا مجتمعا مشترك المصير للفاشلين والغاضبين، وقد تحول الإسلام بالنسبة لهم إلى أسلوب حياة، ومن خلال هذا الإسلام عاد إلى هؤلاء الشباب لأول مرة شعور بأنهم مهمون وبأن ثمة حاجة إليهم، وقد حظوا داخل مجتمعهم بالتقدير ووجدوا مهمة لحياتهم.

غير أن هذا المجتمع صار يُعَرِّف بنفسه فقط من خلال الانفصال عن الآخر، وقد ركز تدينه على الشكل الخارجي بغرض التمايز عن الآخر. وقد أثبتت وثائق «مسربة» لداعش القدر الكبير من الجهل بالإسلام بين منفذي جرائم العنف المسلمين، وذكرت هذه الوثائق أن أكثر من ٧٠٪ من مجندي داعش أفادوا بأنهم لا يعرفون سوى أساسيات الإسلام فقط [٢٩٤].

إن هذا التطرف المطلق العنان لا يحب الحياة، بل إنه يشعر بانجذاب للقتل والقتلى وبالرغبة في إلحاق الأسى بالآخرين أو برؤيتهم يعانون وبإصابتهم وبالقسوة مع الآخرين وبخزيهم وإذلالهم، وهو ما اتضح في القيام بهجمات انتحارية وقطع رؤوس الأبرياء [٢٩٥]. وأصبح هؤلاء، الذين كانوا يشعرون بأنهم قليلو الحيلة، يريدون امتلاك كل أدوات الحياة لكن ليس بطريقة بناءة وخلاقة، إذ إنهم لم يعودوا قادرين على ذلك، بل بطريقة قاتلة [٢٩٦]. إن فلسفة التدمير

لا تتناسب مع تكليف الإسلام للإنسان بإقامة الحضارة على الأرض (بعمارة الأرض)، وينطبق نفس القول كذلك بالضبط على فكرة تدمير الذات لخوض تجربة الخلاص من خلال هذه الطريقة، هي أيضًا فكرة غريبة عن الإسلام. ولا يتناسب تطرف تنظيم القاعدة الذي ظهر اليوم باسم الإسلام، مع الثورة الفكرية التي أطلقها الإسلام في القرن السابع، بل إنه مبني على فكر الخوارج. إن إسلام المتطرفين هو إسلام مُتخيل من صنع أفكارهم ويتسم بطبيعة عدمية ملحوظة.

اتخذ تنظيم داعش طابعا مختلفا عن تنظيم القاعدة إذ إنه يرتبط بأيديولوجية محمد عبد السلام فرج ويسعى من خلال إقامة الخلافة إلى تأسيس ثقافة حكم تتبع نهج تسلسل السلطة، وعند هذا الحد تكتمل أيديولوجية «الحيز» الخطيرة التي كانت قد بدأت بفكر حسن البنا: حيث تتحول دولة الخلافة إلى كيان مقدس يحظى بالتركيز الكامل من قبل المتطرف، لأنه يعتقد أنه لا يمكن أن يكون مسلما بدون دولة الخلافة. ويصبح كل نشاطه موجها إلى مساعي إنشاء هذه الدولة. وبهذه الطريقة تحل الدولة فعليا محل الله، نظرا لأن وجود المتطرف صار مرتبطا بالكامل بوجود دولة الخلافة، وبدونها يضيع[٢٩٧]. وبالتالي يجب على داعش التوسع حتى يحقق مسعاه العالمي نحو إقامة حكم الله العادل في كل أنحاء العالم.

غير أن هذه العدمية ليست هدفا للسلفية التي خلَّف فشلها فراغا ادعى المتطرفون ملأه، ولكن هذا لن يحدث إلا عن طريق فلسفة تدميرية. ولذلك يجدر بنا أن نقارن بين الإصلاح والسلفية وأن نفكر في السؤال الذي طرحه كونج عن الإصلاح في المسيحية قائلا:» هل

آتـى الإصـلاح ثمـاره حقـا بـكل هـذه الدمـاء والعـرق والدمـوع والانهيـار الكامـل والتدميـر المضاعـف للمجتمـع؟ هـل أصبـح النـاس الآن أكثـر تدينـا وهـل أصبحـت الكنائـس أكثـر مسـيحية؟»[٢٩٨]، ويجـب اليـوم توجيـه أسـئلة على نفـس هـذه الشـاكلة إلـى السـلفية مـن منظـور إسـلامي.



الجزء الثاني

الإسلام بحاجة إلى شيء آخر تمامًا



الفصل الأول

علاج جديد وعملية شفاء طويلة

لقد تمثل ميراث السلفية في استنتاج يفيد بضرورة الصراع باستمرار من أجل تحقيق الإسلام، ولم يكن كل ما جاءت به السلفية خطأ، فنقد التقليد والمطالبة بالعودة إلى الأخذ بالاجتهاد، كانت أمورا صائبة، غير أن الانفصال عن تراث الفكر الإسلامي أطلق حالة من الهذيان الفكري لا تزال الأمة تعانيها اليوم ولا يبدو أن لها نهاية في الأفق.

كيف سنتعامل نحن المسلمين الآن مع الأزمة الراهنة بعد أخذ ظاهرة السلفية في الاعتبار؟ إن الواضح تماما أن الأمة لا تحتاج إلى إصلاح، فهي بالفعل تمر به بطريقة صادمة. وإذا كانت الأمة لا تحتاج إلى إصلاح، فإلى ماذا تحتاج إذن؟ وكانت عبارة "الإسلام الليبرالي" هي الإجابة على هذا السؤال منذ بضع سنوات.

هل يمكن التعبد بأسلوب ليبرالي؟

إن "الإسلام الليبرالي" هو ظاهرة جديدة نشأت في الغرب، وإذا ما أخذنا ألمانيا مثلا، فإنه يرد على الخاطر أسماء أول من أطلقوا هذا المصطلح هناك وهم: الاتحاد الليبرالي - الإسلامي، والباحث

الليبرالي في أصول الدين الإسلامي: مهند خورشيد والمنتدى الإسلامي (دويتشلاند) المدعوم من مؤسسة كونراد إديناور القريبة من الحزب المسيحي الديمقراطي. وحيثما وُجِد الإسلام الليبرالي، كان هناك نقيضه: وهو الإسلام المحافظ. غير أنه لم يتقدم أحد حتى الآن كي يعرّف على نحو صحيح معنى الإسلام الليبرالي أو الإسلام المحافظ على أساس الوحي الإسلامي وسيرة النبي محمد.

ومنذ أن طرحت لمياء قدور هذه المصطلحات في رمضان عام ٢٠١١ في مقال بعنوان "مسلم، شاب، محافظ" في صحيفة "زود دويتشه تسايتونج" الألمانية، واجه المجتمع المسلم غير المتجانس بالفعل، نموذجا فكريا جديدا، وفجأة وجد المرء نفسه منقسما بفعل مصطلحات مكايدة سياسية، وصار هناك نوع من بلبلة الألسن على طريقة ما حدث بعد بناء برج بابل، عند الحديث عن الإسلام، وفي خضم هذه البلبلة، نشأ تقسيم بسيط وسهل إلى إسلام ليبرالي وآخر محافظ.

وأصبح هذا التقسيم يعمل من حيث المبدأ، بنفس كفاءة التفكير في نموذج الأبيض والأسود ونموذج صورة العدو. وظهرت الصور النمطية، فأصبح هناك على جانب "الليبراليون" الذين يتميزون بنهج عقائدي ليبرالي غير محدد في التعامل مع المصادر الإسلامية[٢٩٩]، وعلى الجانب الآخر هناك "المحافظون" الذين تطبعوا بصورة غامضة بعلم عقائدي غير مكتمل عن الدين، وتستند هذه الصورة في أغلبها إلى تصورات عائلات المحافظين وترتبط بالتقاليد الوافدة من أوطانهم"[٣٠٠]، وذلك حسبما توضح لمياء قدور.

ودون طرح تساؤلات عن هذا كله ومعناه ومغزاه، يتم فجأة تطبيق تقنية تداعي الأفكار والتي هدفت إلى خلق تكتلات جدلية، تم إلصاق مفاهيم واضحة وقاطعة لها ثم أعقب ذلك وضع الحدود والفواصل بينها.

تحول "المحافظون" فجأة إلى مشكلة مجتمعية لم يجر التصدي لها بشكل مشترك إلا من قبل الجزء التحرري غير المسلم في المجتمع والمسلمين التحرريين "الليبراليين". ومن هنا نشأ فكر التكتلات الفكرية ما أدى إلى استقطاب كامل للمجتمع الإسلامي، وهكذا أعربت، لمياء قدور، رئيسة مجلس إدارة الاتحاد الليبرالي الإسلامي، عن قلقها الكبير حيال تمثيل الروابط الإسلامية الأربعة الكبيرة "المحافظون" داخل المجلس الاستشاري للتعليم الديني الإسلامي في ولاية شمال الراين فيستفاليا والمكون من ثمانية أعضاء، مشيرة إلى أن هؤلاء لا يريدون قيادة "المؤمنين" إلى الطريق الشاق نحو التغيير والنقد الذاتي [٣٠١]. وهكذا بدأ الاتحاد الليبرالي الإسلامي في تنفيذ أجندته السياسية من خلال المطالبة بمقعد داخل المجلس الاستشاري، وهي المحاولة التي باءت بالفشل لاحقا.

وكانت الاستجابة الإعلامية لمقال قدور إيجابية على نحو هائل، وكأنه كانت هناك حالة انتظار لظهور مثل هذا الصوت الإسلامي الذي عَبَّر أخيرا عن الفكر السائد عن المسلمين المحليين، وهكذا أمكن للمرء أن يتنفس الصعداء. غير أن قدور لم تُعرِّف في أي موضع (من مقالها) ما المقصود فعلا بالإسلام "الليبرالي" أو "المحافظ". كما أنها لم توضح على نحو دقيق من هو المسلم "الليبرالي" والمسلم

"المحافظ"، كما لم توضح الطريقة التي تريد بها بدء المشروع الصعب لتربية المسلمين ليصبحوا مسلمين "ليبراليين". نعم، كما أنها لم تضع في أي مرة تصورا لكيفية تحقيق الإسلام "الليبرالي". وفي مقاله بعنوان (ليبرالي-محافظ-واضح: مسلمون على قائمة الاختيار) في مجلة "ماجاتسين" الإلكترونية المتخصصة في الهجرة والاندماج في ألمانيا، أكد السياسي علي باز عضو حزب الخضر وتحالف ٩٠، محقا تماما أن الفئة الأقل داخل المجتمع المسلم هي التي لديها استعداد لتقبل النماذج الفكرية السياسية للمياء قدور [٣٠٢].

وزادت قدور قائلة:" يدافع البعض الآن، ولاسيما من دائرة الأصوليين والمحافظين، عن تعميم فهمهم للشريعة داخل المجتمع ومن أجل المجتمع، وينتهج هؤلاء الناس الإسلاموية، وهم يريدون إخضاع المجتمع لقواعدهم، واستخدم البعض الكتابة فيما لجأ البعض الآخر إلى العنف" [٣٠٣].

إن وضع المحافظين والأصوليين على نفس المستوى يمكن أن يوصف بأنه أقرب إلى لغة قتال منه إلى دعوة للمجتمع المسلم لإجراء حوار داخلي إسلامي ونقاشات حادة لكنها منصفة حول مستقبل الإسلام. ولم يتسبب هذا الاستعداد المبكر للتشهير بقطاعات واسعة من المجتمع المسلم تحت اسم "إسلام جديد" في خلق موقف دفاعي في مواجهة الاتحاد الليبرالي الإسلامي وحسب، بل إنه أدى أيضًا إلى تقارب المعسكرات الأكثر اختلافا عن بعضها البعض، وهي المعسكرات التي رفضت أن تنتقل إليها مصطلحات "ليبرالي" و"محافظ".

وثمة صعوبة أخرى في العمل بمصطلحات غير محددة تكمن في أن من يصف نفسه اليوم كليبرالي يمكن أن يعود غدا محافظا بسبب الإسلام المفرط في الليبرالية.

ويعرب الاتحاد الليبرالي الإسلامي في ورقة موقفه عن التزامه على الأقل بالروحانيات والأخلاق الإسلامية [٣٠٤]. غير أن الديانات النبوية السامية تتكون أيضًا من طقوس وأعراف، ومن اللافت للنظر أن ممثلي الإسلام "الليبرالي" غير المُعَرَّف غالبا ما يخفون هذا البعد من الدين أو يقللون من شأنه لصالح استيعاب الدين بمعناه.

ويشير هذا المذهب الجديد إلى شيء أشبه بسياسات الخصخصة الاقتصادية، ولكن هنا على مستوى التقوى الإسلامية، فمثل هذا الإسلام لا يحتاج في نهاية المطاف إلى مساجد أو هياكل مجتمع، فهو يجعل من الجوهر الداخلي للدين بديلا عن الطقوس، ويقلل من أو يلغي الأعراف الدينية لصالح حرية الفرد. وبالتالي فما يرى هنا فعليا هو إحلال الفردانية المعاصرة محل الصورة الأصلية للدين الإبراهيمي، وهو ما يعني أننا بصدد تكرار للانفصال عن التراث الإسلامي كما صاغته من قبل السلفية بشكل عام.

فهل من المستغرب بناء على ذلك ألا يكون هناك في الوقت الحالي أغلبية تؤيد الإسلام "الليبرالي" غير المُعَرَّف؟ ولقد ادعى ممثلو الاتحاد الليبرالي الإسلامي في أعقاب مرحلة تأسيسه أنهم يمثلون "الأغلبية الصامتة" للمسلمين، وبغض النظر عن هذه الوصاية المبالغ فيها، فإن هذا الادعاء يعاني تشوها خلقيا خطيرا: فقد نشأت

منظمة لهذه "الأغلبية الصامتة" مع مولد الاتحاد الليبرالي الإسلامي، غير أن عدد أعضاء هذه المنظمة يقتصر، وفقا لتقارير إعلامية، على ١٥٠ شخصا فقط ليسوا كلهم مسلمين، وبالتالي، فليس له رسوخ في المجتمع الإسلامي. ثم ما هي درجة الليبرالية التي يتسم بها الاتحاد الليبرالي المسلم إذا كان يضع كل المسلمين بشكل عام تحت التصنيف السلبي "محافظون"، وبالتالي يضعهم قيد الاشتباه العام العشوائي؟

ويعد مهند خورشيد، مدير مركز الدراسات الإسلامية في مدينة مونستر، بالنسبة للكثيرين واحدا من الوجوه الممثلة لصيغة "الإسلام الليبرالي" التي يتم تبريرها عقائديا. وقد أثار كتابه " الإسلام رحمة" ضجة داخل قطاعات من المجتمع الإسلامي، ليس لأن خورشيد تحدث فيه عن الإسلام الرحيم وأن كل سورة في القرآن تبدأ بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم"، بل بسبب ادعائه الصواب المطلق لعقيدته. ويُعَرِّض خورشيد في كتابه " الإسلام رحمة" بالسلفية بوجه عام ويصف أنصارها بالكافرين[٣٠٥].

ويمكن ترجمة كلمة "الكافرين" العربية كمصطلح متخصص في علم العقيدة الإسلامية إلى الألمانية بعبارة "رافضو الإيمان"، وهو مصطلح حساس للغاية ويشبه الحرمان الكنسي في المسيحية. وقد خفف خورشيد من دلالات هذا المصطلح من خلال تعريف شديد الخصوصية عندما حاول تعريفه بأنه مجرد إنكار لدعوة الله للحب والرحمة.

وليس لمثل هذا التعريف للمصطلح جذور إسلامية من الناحية التاريخية، وهكذا أنتج هذا التعريف، من خلال قدر كبير من عدم المعرفة وحساب العواقب، مصطلحا يتم تطبيقه على مسلمين آخرين، وكان يجري استخدام هذا المصطلح في الماضي لإخراج المسلمين من الملة أو اعتبارهم مرتدين. وتشبه هذه الإدانة الصارخة والجماعية في تشددها الوهابيين الذين أنكروا بنفس القدر إيمان مسلمين آخرين- لكنها كانت فقط أكثر تلطفا.

كان خورشيد قد كتب منشورا على حسابه في فيسبوك في ٢٦ حزيران-يونيو ٢٠١٥ قال فيه: "إن خطاب المظلومية الذي يرى أن فهمنا للإسلام ليس بحاجة إلى تحديث مستمر وتنوير، هو نفسه جزء من المشكلة (...) فالمجرمون ليسو هم فقط المنفذين المباشرين للاعتداءات، بل هم أيضًا هؤلاء الذين يجابهون كل محاولة للإصلاح في الإسلام"[٣٠٦]، وربما قوبلت هذه المقولة بالتصفيق داخل القطاع غير المسلم في المجتمع، لكن الإشارة التي بعثت بها إلى المجتمع المسلم، خطيرة. وانتقد الصحفي إيرين جوفرتسين، خورشيد على فيسبوك قائلاً:" لو لم يكن هناك داعية مثل بيير فوجل Pierre Vogel، لكان لابد من إيجاده، وإذا دققنا النظر سنجد أن ساحات العرض المحتفية بالأيديولوجيات التي تتحدث عن "التسامح" و"الفهم المعاصر للإسلام" لديها الكثير من القواسم المشتركة مع شخصيات مثل فوجل".[١] ويُعَدُّ الروحانيون (الصوفيون) والوهابيون من الأساس

(١) بيير فوجل هو داعية سلفي مشهور في ألمانيا وتصنفه السلطات الأمنية بأنه أحد أكثر الشخصيات التي اعتنقت الإسلام تأثيرًا كما تصفه وسائل إعلام مختلفة بأنه داعية إسلامي يحض على كراهية غير المسلمين(المترجم).

وجهين لعملة واحدة، فهم متأثرون بفكر يصنف الآخرين إما كصديق أو عدو، فإما أن تكون معي أو ضدي، وليس ثمة شيء بينهما، الفارق الوحيد بينهما، هو أن إحدى الطائفتين جرى النظر إليها بشكل إيجابي وقوبلت بغزل من قبل نوع جديد من صحافة المجاملات، فيما تعرضت الطائفة الأخرى للشيطنة دون إدراك أن الطائفتين متطابقتان من حيث هياكل الفكر(٣٠٧).

المثير للانتباه هو أن هناك مسلمين "ليبراليين" مزعومين يمارسون في الوقت الراهن التكفير على مسلمين آخرين لأنهم انتقدوهم في مضمون تفكيرهم، وجاء التكفير بدعوى أن هذا النقد يمكن أن يؤدي بصاحبه إلى رفض قيم أساسية مزعومة "للإسلام الحقيقي". وهي وجهة نظر مثيرة للانتباه، لأنها تتسم بفكر عدائي للغاية في رفض أي شكل من أشكال النقد. وتراهم يتحدثون عن مصطلحات لطيفة تماما مثل " التواضع والطيبة والروحانية والتدين وحب الآخر والتسامح"، كلها كلمات ذات وقع جميل لكنها ليس لها وجود تقريبا في الممارسة العملية لهؤلاء "الليبراليين" المزعومين. أما ما يثير الغرابة فهو أوجه الشبه بين "الليبراليين" والوهابيين أو السلفيين: فكلاهما يرفضان التراث الفكري الإسلامي الذي امتد عمره على مدار ١٤٠٠ عام. ومن شأن التفسيرات المرنة للمصادر في حال تزامنت مع رفض التراث الفكري أن تفضي إلى نتائج متطرفة(٣٠٨).

وقد ارتبط منتدى (دويتشلاند) ارتباطا وثيقا بفكرة صيغة أخرى من "الإسلام الليبرالي"، ويُفْتَرض أن يمثل مركز ثقل موازيا للاتحادات الدينية، وقد تم الاتصال بي في مرحلة الإعداد للمنتدى من قبل

مؤسسة كونراد إديناور التي تولّت الإشراف على هذه المرحلة، لكنني رفضت المشاركة من البداية. ولا يمثل تأسيس المنتدى مشكلة في حد ذاته، لكن ما يمكن انتقاده، في المقابل، هو تدخل مؤسسة قريبة من أحد الأحزاب في شؤون طائفة دينية. ألم يتم توجيه النقد بصورة مستمرة للاتحاد الإسلامي التركي في ألمانيا (ديتيب) لأنه مدعوم من مؤسسة (ديانات) الدينية التركية؟ أليس هناك تهديد أن يحدث خلط بين السياسة والدين؟

وفي حديث مع موقع Domradio.de الكاثوليكي، يحالف عالم اللاهوت الكاثوليكي، توماس ليمن Thomas Lemmen، الصواب في انتقاده الذي قال فيه:

"أرى أن هذا الأمر غير ممكن إلى حد ما، إذ كيف لمؤسسة إديناور أن تتوجه نحو دعم عملية ستؤدي إلى تشكيل تنظيم إسلامي جديد؟ وفي الوقت الذي يقال فيه على جانب إننا لا نريد لتركيا الدولة أن تتدخل في الشؤون الدينية للمسلمين، تجد على الجانب الآخر مؤسسة قريبة من أحد الأحزاب، تذهب وتدعم عملية من هذا النوع، إنني لا أرى أن هذا يتوافق مع مبدأ فصل الدولة عن الدين في ألمانيا. وحتى أصيغ كلامي على نحو محدد، فأنا أرى أنه من الجيد أن تتحد مجموعة من الناس وتقول نحن نمثل مصالح فئة من المسلمين لديها فهم معين للإسلام، لكن يتعين عليهم أن يفعلوا هذا بدون دعم من الساسة أو من أحد الأحزاب، وسيكون أعضاء هذه المجموعة كمسلمين، شركاء حوار، غير أني أرى أن هذا الحوار لا ينبغي إجراؤه خارج المجتمع المسلم. كما أنني أرى أن هناك إشكالية

أيضًا في اشتراك سُنَّة وشيعة وعلويين وإيزيديين في هذا الأمر. فالعلويون يقولون عن أنفسهم إنهم ليسوا مسلمين، كما أن الإيزيديين، وفقا للتعريف، ليسوا مسلمين. وهكذا تم تجميع مجموعات شديدة الاختلاف داخل منتدى إسلامي، كما أن هذه المجموعات لم توضح على الإطلاق موقعها داخل المجتمع الإسلامي، وهذا ما يزيد الأمر صعوبة"(٣٠٩).

وقد تساءل إيرين جوفيرتسين Eren Güvercin بخصوص هذا الأمر قائلا:

"ما يثير اهتمامي هو معرفة كيف سيكون رد فعل الكنائس عندما يتخذ حزب سياسي من جماعات هامشية مسيحية شركاء حوار إلى جانب الكنيسة، أعتقد أن ممثلي الكنيسة سيتصدون لهذا"(٣١٠).

إن الخطأ الأكبر في هذا تمثل في ظهور رأي استقطابي مفاده أن المسلمين "الليبراليين" وحدهم هم من سيضعون لأنفسهم التزاما واضحا حيال النظام الأساسي التحرري الديمقراطي وحيال حقوق الإنسان والإنسانية، ومن المشروع هنا أن نستفسر:

ألا يمكن لمسلم لا يحمل تصنيفا سياسيا ولا يسمح بأن يتم استغلاله سياسيا، أن يكون من أنصار المذهب الإنساني ومدافعا عن ديمقراطيتنا؟ وكيف يمكن إذن تفسير مشروعات مثل (الدستور في أولويات الهجرة)[١] (www.islam.de /grundgesetz)، والذي نشأ

(١) يهدف مشروع (الدستور في أولويات الهجرة) إلى تعريف المسلمين المقيمين في ألمانيا ولاسيما الشباب بطبيعة الدولة الجمهورية الديمقراطية في ألمانيا(المترجم).

داخل المجلس المركزي للمسلمين وأسهم في دعمه ساسة من كل الأحزاب؟ وثمة شيء آخر للنقاش: كيف سيتم إدارة التجديد "الليبرالي" للإسلام في الوقت الذي لا يقام فيه حوار مع المجتمع، ليس في وسائل الإعلام أو الجامعات وحسب، بل ليس في المساجد على وجه الخصوص؟

في هذا المنتدى يلمّع ١٥ شخصا أنفسهم على حساب المسلمين ويثيرون بذلك استياء ضد المسلمين، ويؤكد هؤلاء من خلال تصريحاتهم الأحكام المسبقة والمخاوف التي لدى كل فرد من أنصار حركة بيجيدا (المعادية للإسلام) عن الكتلة المعادية للديمقراطية بين شركائهم في الوطن من المسلمين المحليين، وتصور هذه المخاوف لأصحابها أن المسلمين ماضون قدما في صمت في أسلمة ألمانيا. كما أن من غير الواضح ما الذي يريد منتدى (دويتشلاند) حقا أن يفعله للمجتمع المسلم، والمطالبة الوحيدة التي يمكن استخلاصها من ورقة تأسيس المنتدى، هي مناشدة للاهتمام، موجهة إلى الساسة صانعي القرار، لكن على أساس أي مشروعية جاءت هذه المطالبة؟ إن كل جمعية مسجد لها حق تمثيل أكثر مشروعية من المنتدى بأعضائه الـ ١٥، وفي مايو ٢٠١٦ كان أحدث منشور على الموقع الإلكتروني للمنتدى لا يزال هو بيان تأسيسه.

هل إذن الإسلام "الليبرالي" هو الحل؟ نرى أن الاسلام الليبرالي يعرض نفس المشكلة التي تعرضها السلفية. لو كنا نريد نحن المسلمين أن نتعلم من ماضينا الحديث، فيجب أن نستعيد اتصالنا العضوي بتراثنا، ويجب في الوقت نفسه أن نأخذ النقد المبرر للتراث مأخذ الجد.

الفصل الثاني

التجديد يأتي من المسجد

كتبت المستعربة أنجيلكا نويفرت Angelika Neuwirth عن تأثير البروتستانتية على الإسلام:

"أنوه (...) إلى أن هذا الميل نحو استبدال الرأي الواحد بتعددية الآراء يعود إلى نموذج جديد جرى اتباعه في المرحلة بين أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إذ تم تقييد إمكانيات تلاوة القرآن أو الحرص على وضع إمكانية واحدة في الصدارة بشكل خاص وجعل الإمكانيات الأخرى في المؤخرة.

(...) وبالتالي، فإنه لا ينبغي بطبيعة الحال أن ننسب كل الأحوال السيئة إلى التأثير الأوروبي، فأنا لم أقصد قول ذلك. لكن التفسير التقليدي الإسلامي للقرآن يتسم بأشد درجات السخاء (التنوع) إذ يسمح بأشد التأويلات اختلافا دون أن يعطي التفسير بيانا حول مرتبة (درجة) هذه التأويلات"[٣١١].

إن التأويل الأحادي هو واحد من معالم الحداثة، لكنه كان وبالا بالنسبة للأمة، فبدلا من محاولة الولوج إلى داخل الحداثة المتأثرة بالبروتستانتية والتنوير، وجدت الأمة نفسها تستعد لمرحلة ما بعد

الحداثة. ويتعلم المسلمون في المسجد كل يوم كيف يمكن أن يبدو هذا الأمر بالنسبة لهم، فعندما يدخل المسلم إلى المسجد، لا يسأله أحد عند الباب عن معتقده أو مذهبه، أو ما إذا كان صوفيا، ففي المسجد يتجمع كل المسلمين ليفعلوا شيئا واحدا، وهو أنهم يؤدون نفس الحركات المنضبطة من أجل تأدية الصلاة لله الواحد الأحد كما علمهم إياها النبي محمد قبل أكثر من ١٤٠٠ عام.

ماذا تعني الأمة إذن؟ يبدو ظاهريا أن هذا الأمر ليس له علاقة بعلم العقيدة الأكاديمي أو الآراء الفقهية. إن ما يربط بيننا نحن المسلمين هو الإيمان بالله وبنص وحيه الذي أنزله على النبي محمد والذي علَّمنا الصلاة. وفي الصلاة يركز المسلم على تلاوة كلام الله ويجعله يؤثر فيه. وقد كتب الفيلسوف السيد حسين نصر:" المسلم يعيش في حيز يحدده منطوق القرآن"[٣١٢].

ويتكشف هذا الحيز من خلال التلاوة في داخل المؤمن، الذي يعيد أداء تجربة النبي فيؤدي حركات الصلاة مقلدًا النبي محمدًا، ويتعلق الأمر هنا بأداء حركات واعية. فالله وتلاوة القرآن ومحمد والصلاة، يخلقون رابطة بين أفراد غرباء منحدرين من طبقات اجتماعية مختلفة، ولهم أصول وألوان بشرة مختلفة، بحيث تصل هذه الرابطة بهم إلى نشوء "نحن" جماعية، وفي هذا الموضع ليس لعلم العقيدة الأكاديمي ضرورة [٣١٣].

ويوضح تاريخ السلفية أنه لم يكن هناك مدخل خال من الشوائب نحو القرآن والسُّنة والمجتمع الأول، ومنذ نزوله، فتح كلام

الله العديد من مساحات التفكير التي شجعت ظهور علم العقيدة والفقه والأخلاق والصوفية والفلسفة في الإسلام، وكل هذه تنتمي إلى التراث الفكري الذي تعود جذوره إلى كلام الله.

وإذا كنا نحن المسلمين قد أحطنا علما بهذا التنوع دون اعتراض داخل المسجد، فلماذا لا يحدث ذلك خارج المسجد أيضًا؟ حتى إن صحابيا مثل علي بن أبي طالب المتوفى عام ٦٦١م لم يتمكن في صراعه مع الخوارج من العودة إلى فهم موضوعي للإسلام لأنه والخوارج كان لهم تأويلات مختلفة للوحي.

إن المناداة بـ " العودة إلى القرآن" لا تمثل بالتالي حلا، بل إنها تؤدي فقط إلى "أحاديث متجاورة إلى جانب بعضها البعض"[٣١٤].

حتى ابن تيمية أيضًا اعترف بأن الرجوع المستمر للكتاب والسُّنَّة في كل شيء والبحث عن دليل فيهما ليس حلا عمليا. وفي نهاية المطاف، فإن لكل مدرسة إسلامية، سواء كانت ذات طابع عقائدي أو فقهي، تأويلها الخاص [٣١٥]. وهل يعني هذا بالتبعية أن الوحدة الإسلامية في الوقت الحاضر ليست وحدة في التنوع؟

"روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال:" من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته"[٣١٦].

غير أنه لا ينبغي الخلط بين التنوع والنسبية، لأن هذه الأخيرة ستنتهي بحالة حماسية تلغي هياكل المجتمع وتعطي شرعية لتفسيرات

مدمرة. ورغم كل الدفاع عن التنوع والتعددية في الداخل الإسلامي، إلا أن التعددية في الإسلام تبلغ حدودها عندما يتم تجاهل الإنسان وحب الآخر وعندما تشكل هذه التعددية خطرا على وحدة ووجود الأمة.

إن تنوع الأمة لا يمكن إلغاؤه باسم تنوع الإسلام، وبتعبير مجازي، نقول إن الإسلام عبارة عن مأدبة مفتوحة يتمتع المشاركون فيها بالحرية في اختيارات واسعة النطاق، وفي الوقت نفسه هذه الحرية مقيدة بإمكانيات الاختيار، والتي تم تحديد أطرها من خلال الوحي وسيرة النبي، وهي أطر متعلقة بالميتافيزيقا والطقوس والأخلاق [٣١٧]. غير أنه إذا كان الدين دائمًا عبارة عن تأويل، فكيف يمكن لهذه الأطر أن تنشأ؟

ثمة حاجة في هذا الموضع إلى نقاش علمي حول قاعدة الجدل الذي تستند إليه التفسيرات. ولا ينبغي أن يتحول الخوض في أمور العقيدة إلى نوع من التكهنات لأن لهذا الأمر تأثيرات دائمة على المعرفة الدينية للمؤمنين.

ويجب أن يتم كل خوض في أمور العقيدة بعقل مفتوح، وحتى يكون التفكير العقائدي الواعي بمسؤليته متسمًا بالطابع العلمي، فإنه يحتاج إلى تعليل وأن تكون لديه القدرة على جعل الآخرين يتفهمون موقفه (حتى وإن لم يوافقوه) ويحتاج كذلك إلى الصرامة المنطقية، وبخلاف ذلك، سنكون أمام مجرد تفسير ذاتي أو "نظرية فُلان"، والتي لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال نقطة انطلاق لأي

نظام للأمة. وثمة واجب على العمل العلمي مراعاته وهو أن يفصل الباحث بين ذاته وبين العلم، وإلا فثمة خطر في الإسلام أن يتحول التفسير إلى استبطان، ويجب لعلم العقيدة الإسلامية اليوم أن يكون بمثابة المحاسبة المسؤولة علميا للإيمان الإسلامي، بحيث تؤدي هذه المحاسبة لاحقا إلى توافق ملزم في الأمة.

الفصل الثالث

القرآن «تغريدة على تويتر» من الله

كان يتعين علينا نحن المسلمين أن نعرف أن نداء "العودة إلى القرآن" كان وهمًا. دائمًا عندما كنا ننصح غير المسلمين على سبيل المثال بقراءة القرآن، دائمًا ما كنا نشير لهم أيضًا إلى كلام النبي، كما نوصي بقراءة سيرة النبي أو كتاب تفسير، وذلك حتى نيسر على قليل الخبرة بالإسلام أن يجد مدخلًا إلى فهم الوحي.

إن السُّنَّة هي التي توفر فهما ذا تفسير مستقر لكلام الله، بينما يعطي تراث الفكر الإسلامي عن القرآن والسُّنَّة تفسيرا مستقرا لهذين المصدرين. ويمثل النبي محمد المفتاح لفهم القرآن، بينما تمثل الأمة، التي عهد إليها الله بكلامه، المفتاح لفهم كلا المصدرين الرئيسين للإسلام[٣١٨].

المهم هنا: هو ألا يتوقف أبدا التأمل في الوحي وفي أفعال رسول الله. فليس هناك تفسير نهائي- حتى القراءة المعتمدة على سياق النص أو تلك التي تستخدم النقد التاريخي، لها حدودها. وجاء في القرآن على سبيل المثال " والنجم إذا هوى" (سورة النجم الآية١)، وهي آية تبدو بسيطة لكنها تطرح العديد من الأسئلة بالنسبة للتفسير الذي يستخدم النقد التاريخي. فما المقصود بالنجم؟ وسؤال آخر

حول ما الذي فهمه عن هذا النجم، عربي في القرن السابع المتأثر بانطباع الصورة البطلمية للعالم؟

أم هل ينبغي فهم النجم بالمعنى الكامل لفهمنا الحالي عن النجوم؟ أو ألا تلعب صور العالم المادية أي دور والمسألة تتعلق بشكل عام بأشياء يمكننا جميعًا مراقبتها في السماء ليلا، بغض النظر عما إذا كنا نعيش في القرن السابع أو القرن الحادي والعشرين؟ [٣١٩] وكمثال ثانٍ هناك سورة أخرى نزلت في مكة وهي سورة الكافرون: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ .

هل تدور هذه السورة حول إعلان لحرية الأديان أم أنه أقرب إلى إعلان توحيدي للحرب على الشرك؟ هل تلا رسول الله هذه السورة في هدوء أم أنه قذف بكلماتها في وجه من عذبوا مجتمع المسلمين الأوائل؟ فمع كل تدوين للكلمات، دائمًا ما يحدث اغتراب ومفارقة عن المعنى. هل يمكن لأي تفسير أن يُعَرِّف بالكيفية التي تُلِيَتْ بها السورة؟ وبعد ذلك: هل لطريقة قراءة للوحي معتمدة على سياق النص أن تدعي فهم الوحي بالشكل الذي فعله أول المخاطبين به، هل هذا ممكن حقا؟ هل لدينا مصدر ثانوي لكل آية يُعَرِّفنا بكل جوانب السياق؟ ألم تتأثر السُّنَّة بوجهة نظر صحابة النبي الذين كانوا ينتقدون بعضهم بعضا بعدم فهم بعض مقولات للنبي محمد على نحو صحيح؟

أنـا أؤيـد طريقـة القـراءة التـي تعتمـد علـى السـياق، لأن المفسـر، مـن خـلال تطبيقهـا، يجتهـد بأمانـة فـي تتبـع الخلفيـة التاريخيـة لـكل آيـة للوصـول إلـى مدخـل نحـو فهمهـا، مـن أجـل طـرح سـؤال فـي النهايـة حـول معنـى منطـوق الآيـة بالنسبة لليـوم. ودائمـا مـا تلعـب هنـا ذاتيـة المفسـر دورا مشـاركا. لهـذا السـبب لا يمكـن أبـدا أن تكـون هنـاك طريقـة تفسـير فرديـة، بـل إن طريقـة القـراءة المعتمـدة علـى السـياق التاريخـي تتجمـع إلـى جانـب العديـد مـن الطـرق الأخـرى لتكمـل بعضهـا بعضـا وتفتـح مجـالات التفكيـر.

مـاذا يحـدث إذن إذا أسـأنا فهـم القـرآن نفسـه؟ غيـر المسـلمين وكثيـر مـن المسـلمين يفهمـون اليـوم معنـى لفظـة قـرآن علـى أنهـا كتـاب يتكـون مـن عـدد كبيـر مـن الصفحـات مضمـوم بيـن دفتيـن. أو فـي المعنـى الأحـدث: نـص يمكـن للمـرء تمريـره لأعلـى أو لأسـفل علـى جهـاز تابلـت أو جهـاز "كينـدل" خـاص بـه، لكـن ليـس هـذا هـو القـرآن. فمنـذ العصـر الأول والمسـلمون لا يطلقـون لفظـة قـرآن علـى النسـخة الكتابيـة منـه، بـل يطلقـون عليـه المصحـف. وتعنـي هـذه اللفظـة مترجمـة:" أوراق مجموعـة تـم دمجهـا فـي نظـام ثابـت لتتحـول إلـى كتـاب"[٣٢٠] ويخـدم شـكل الكتـاب فـي حفـظ القـرآن، ولهـذا السـبب وحـده قـرر المجتمـع المسـلم الأول بعـد وفـاة رسـول الله، جمـع كل النصـوص المكتوبـة والمحفوظـة للوحـي[٣٢١]، غيـر أنـه لا ينبغـي أن يُسْـتَنْتَج مـن ذلـك أن يتـم التعامـل مـع الوحـي كأنـه كتـاب لأن هـذا ليـس هـو جوهـر القـرآن[٣٢٢].

أُشْـتُقَّت كلمـة قـرآن مـن الجـذر قـرأ الـذي يمكـن أن يعنـي "تـلا"، ومـن ثـم فلفظـة القـرآن هـي اسـم فعـل يعنـي "تـلاوة" أو "قـراءة"[٣٢٣].

القرآن إذن هو الشيء الذي يتلى، وقبل أن يتحول إلى كتاب لم يكن أكثر من تلاوة. وهذه التلاوة هي في الوقت نفسه مكان التقى فيه الله والإنسان. وكلمة الله وهي التي يتعين دائمًا أن تعني كلمة في هذا السياق، تخترق وتدخل المجال البشري، وتكتسب جرسا ولونا وسياقا، حتى يتمكن الشخص المختار من الله وهو النبي محمد أن يسمعها. ولم تكن عملية التواصل سلسة، بل كانت مؤلمة إلى أبعد حد وذلك بسبب اختلاف الله المطلق (الغيرية المطلقة) وقد دخلت هذه الغيرية المطلقة إلى العالم المادي المخلوق عبر كلمة الله.

أخرج البخاري في صحيحه عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ ﵂ أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ ﵁ [٣٢٤] سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ [٣٢٥] فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ فَيُفْصَمُ عَنِّي، وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ، قَالَتْ عَائِشَةُ ﵂: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا [٣٢٦].

ليتخيل المرء فقط معنى أن يكون واقفا بشكل مباشر بجوار جرس كنيسة يدق، لقد كان تلقي الوحي جهدا هائلا على النبي محمد وهو ما انعكس في قصر السور الأولى من القرآن، ومع مرور الوقت اعتاد رسول الله وطأة كلام الوحي وصارت لديه القدرة على تلقي مقاطع أطول. غير أنها ظلت تجربة مرهقة مما (استوجب على

الله)[1] أن يراعى فيها قدرة التحمل عند النبي. وباستخدام المصطلحات الحديثة يمكن القول إن الوحي عبارة عن "تغريدات على تويتر" مرسلة من الله، وكل تغريدة محدودة في عدد كلماتها مراعاة لطاقة تحمل النبي. لكن هذه التغريدات كانت نظمًا لم تسمعه العرب من قبل أبدا. وقد تحدى الله بشكل مباشر المتشككين في دعوة النبي من المشركين: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾(الطور)

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ (هود)، ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ (يونس).

إن القرآن هو نظم الله رُوي في شكل التلاوة، فهو كلام متلو، وبالتالي فالتلاوة هي الموضع الذي يعيد فيه المسلمون محاكاة تجربة رسول الله حتى يتغيروا اقتداءً به. وقد نص كلام النبي ﷺ على أن قراءة المصحف وحدها لا تكفي: عنِ ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: "إنَّ الَّذي لَيس في جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ القُرآنِ كالبيتِ الخَرِبِ" رواه الترمذي[327].

وكتب نايت Knight قائلا إن المجال الذي يتكشف من خلال التلاوة، هو مجال لطاقة البركة[328]، ولم يعد هذا البعد المركزي للقرآن يؤخذ في الحسبان في خضم النقاشات التفسيرية. القرآن

---

(١) القوسين للمؤلف ويظهران اضطراره لاستعمالهما تنزيها لمقام الألوهية عن الاضطرار، ولكن المؤلف يريد أن يقول إن اللغة لم تسعفه ولذا وضع القوسين. المراجع

إذن ليس كتاب قانون، بل هو كتاب بركة لدرجة أن الصحابة كانوا يستخدمون قوة كلام الله بغرض شفاء المرضى:

عن أبي سعيد الخدري ﵁ قال: إِنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ كَانُوا فِي سَفَرٍ، فَمَرُّوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَضَافُوهُمْ فَلَمْ يُضِيفُوهُمْ، فَقَالُوا لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ رَاقٍ؟ فَإِنَّ سَيِّدَ الْحَيِّ لَدِيغٌ أَوْ مُصَابٌ، فقال أصحاب النبي إنكم أبيتم أن تضيفونا، ولهذا فلن نعالج هذا الرجل حتى تدفعوا لنا، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ : نَعَمْ ، فَأَتَاهُ فَرَقَاهُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ، فَبَرَا الرَّجُلُ ، فَأُعْطِيَ قَطِيعًا مِنْ غَنَمٍ ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا ، وَقَالَ : حَتَّى أَذْكُرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ وَاللهِ مَا رَقَيْتُ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَتَبَسَّمَ وَقَالَ : وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ ؟ ثُمَّ قَالَ: خُذُوا مِنْهُمْ، وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ"(البخاري) (٣٢٩).

إن كتب التفاسير لا تهز أعماق المؤمنين، بل إن التلاوة هي التي تجعلهم يبكون لأنها تمس شيئا في أعماقهم، فما هذا الذي يحدث؟ إنها تجربة صوفية لا يمكن التعبير عنها بالكلام، لكنها تزيد من قوة حب المؤمنين لله ولكلامه، وأنا أيضًا لم أعش أقوى لحظات الإيمان أثناء قراءة أي كتب إسلامية، لكني عايشتها في الصلاة أثناء تلاوة الوحي الذي يتسلل إلى القلب ويملك على الإنسان كل وجوده ويستولي عليه.

وكتب نايت:" يحمل كلام الله الحجج إلى أماكن تصبح فيها الكلمات عاجزة عن التأثير"(٣٣٠)، ومن هنا تنشأ علاقة حميمة مع كلام

الله، وتمثل هذه العلاقة السبب في شعور المسلمين بالأذى الشديد عندما يُقْدِم مستفزون على انتهاك حرمة القرآن. وتقول نويفرت في الختام عن قوة تأثير التلاوة:

"لو قرأ أحد القرآن، كما يفعل الكثيرون من باحثيه اليوم، على أنه نوع من الوسائط المعلوماتية، الذي يحوي معلومات معينة، فعندئذ لن يكون المرء منصفا مع الأمر برمته، إذ إن القرآن له طابع شعري شديد القوة ويحوي سلسلة كبيرة من الرسائل لا يدلي بها بشكل صريح وواضح على المستوى الدلالي، بل يبعث بها من خلال هياكل شعرية ولولا هذا لما كانت له مثل هذه القوة في التأثير.

وربما حوى القرآن معلومات معينة يمكن للمرء أن يجدها في مكان آخر، لكن السمة الفريدة في القرآن تتمثل في تعدد مستوياته حيث يتحدث على مستويات مختلفة، وهذا من جانب له جاذبية كبيرة من الناحية الجمالية، كما أنه - إذا أراد المرء - له جاذبية كبيرة من ناحية الخطاب وتقنية الإقناع. وكما أسلفت، لم يكن هناك أي تأثير للمقولة التي رأت أن أقوال القرآن ربما أمكن اختصارها في ملخص صحيفة شديد القصر، لأن المسألة تتعلق بالفعل بسحر اللغة(...) إن أداء الشعائر المفروضة وعلى رأسها الصلاة، وتلاوة القرآن يفتح للمؤمن بابا لا ينفتح للآخرين"[٣٣١].

وثمة فارق آخر يتضح بين قراءة القرآن وبين تلاوته: ففي حال القراءة يكون هناك تعاطٍ فكري قوي من المؤمن مع الوحي. يربط

القارئ كل مقولة قرآنية مع خاطر أو فكرة قائمة في ذهنه، فالمؤمن يقرأ على سبيل المثال في سورة الشورى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨) ﴾" ويقرأ المؤمن هنا كلمة شورى ويربطها عقله بمعنى هو يعرفه. وهكذا يتكرر دائمًا الحديث في عصر الحداثة عن أن المؤمنين يرون في هذه الكلمة دليلا على أن الإسلام طبق الديمقراطية في الجزيرة العربية في القرن السابع. وهذا الرأي بطبيعة الحال هو غير منطقي من منظور تاريخي، لكنه يوضح أنه أثناء عملية القراءة لا يدور الأمر حول ما يقوله الله، بل حول المعنى المحتمل لكلامه، وهكذا فدائما ما يقرأ المؤمن أفكارا في النص، وفي المقابل فإنه في حال التلاوة في الصلاة، يركز المؤمن تماما على أن يكون في المكان والزمان الحاليين. وهو يكرس كل جهوده في ذلك للنطق الصحيح للكلمات، ويراعي قواعد التلاوة وطريقتها ويحاول أن يبني علاقة عاطفية مع التلاوة.

وأثناء كل هذا الأمر، يختزل المؤمن تفكيره عند مستوى الحد الأدنى حتى يمنع تأثير الأفكار المزعجة على يقظته وإنصاته، ويؤدي هذا به إلى تكثيف أعلى قدر من اليقظة والسلام الداخلي وحضور مركَّز للذهن، ولذلك فتأثير القرآن في المؤمن بهذه الطريقة يكون أقوى كثيرا مما يحدث عند القراءة، ويمكن للمؤمن في وقت لاحق أن يتدبر القرآن المتلو ويحلله ويقيمه ويفسره. لكنه إذا فعل هذا أثناء التدبر في الصلاة، فسيعاني من هذا.

إذن ما هو القرآن؟ هو الكلام الواجب تلاوته، الذي ينتج عنه مجال بركة، ولعل التحديث الأكثر مأساوية في الإسلام كان في فهمنا

أنه يجب قراءة القرآن بصورة صارمة على أنه كتاب والسعي إلى فهمه واعتبار أن فقراته تنفع في التحليل النقدي. ويتبنى نايت وجهة النظر القائلة إن هذا التعامل الحديث مع القرآن هو نتيجة للاستعمار من قبل دول بروتستانتية بالأساس. وتابع نايت أن البروتستانت بحكم موقعهم السلطوي كانت لهم السيادة في تفسير ما هو المقصود بالدين، أما المسلمون الذين كانوا تحت سيادتهم فلم يتبق لهم سوى العمل الشاق على هذه النماذج والتأثر بها. في سياق ذلك، تغير تدريجيا فهم القرآن وطريقة التعامل معه [٣٣٢].

ولهذا السبب، ربما تعين علينا نحن المسلمين أولا أن نزيل الطابع المسيحي عن الإسلام وأن نبحث في تأثير التجربة الاستعمارية على الفكر الإسلامي.

إن الذي قيل حتى الآن يوضح أن تفسيرًا للقرآن من أجل وضع قواعد ملزمة للأمة من خلال ذلك، لا يمكن أن يكون واجب العامة إذا كانوا لا يعرفون أي شيء عن التفسير. وتوضح جماعة الإخوان المسلمين بالتحديد من خلال شعاراتها مثل "الاشتراكية الإسلامية" أو "الديمقراطية الإسلامية" أو "النظام المصرفي الإسلامي" مدى السرعة التي يمكن أن يتحول التفسير إلى لي عنق المعنى للتخديم على قضايا خاصة للقرآن.

غير أن المفسرين المتعلمين من أصحاب المؤهلات الأكاديمية عليهم أيضًا أن يتحرروا من إملاءات الحداثة التي ترغب في تفسير موحد وحيد. فلا يملك عالم تفسير بمفرده سلطة إصدار تفسيرات

ملزمة لكل المسلمين. فالتفسير هو تعاطٍ خلاق مع القرآن ينتهي دائمًا ببصيرة ما في الوحي. ولذلك يجب أن يكون الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر عملا مشتركا. وقد انتهى محمد إقبال إلى نتيجة:

هذا العالم مخلوق إذن من طين وماء

من يمكنه أن يقول إن لهذا العالم قلبًا!

فالبحر والصحراء والجبل والعشب صم وبكم

والشمس والقمر والسماء صم وبكم

ربما كان في السماء نجوم لا تُحْصَى

غير أن كل نجم هو وحيد وعلى بُعْد غير متناهٍ (عن الآخر)

وكل واحد لا حيلة له مثلنا تماما

ويهيم مضطربا في الفضاء الأزرق الفسيح

كقافلة بلا مؤونة

وطول السماوات لا نهائي، وكذا طول الليالي

هل هذا العالم هو الفريسة ونحن الصيادون؟ [٣٣٣]

وعندما يقول إقبال في النهاية: «وانحت عالما وفقا لرغبتك»[٣٣٤]

«ذلك العالم هو عالمك الذي سَتُظهره»[٣٣٥]، فإن هذا يظهر شيئا عبر عنه العالم المتخصص في الدراسات الإسلامية جولدتسيهر (المتوفى عام ١٩٢١) على النحو التالي:

وتنطبق على القرآن أيضًا الكلمة التي لها علاقة بالكتاب المقدس لعالم اللاهوت الإصلاحي بيتر فيرنفلس: كل واحد يبحث عن نماذجه العقائدية في هذا الكتاب المقدس(...) وكل واحد وجد على نحو خاص ما يبحث عنه داخله [٣٣٦].

وقد عبر لحبابي عن هذا على النحو التالي:

« الوحي ليس النص نفسه، بل هو ما يكتشفه المؤمن من جديد في كل مرة يقرأ فيها النص» [٣٣٧].

وهكذا كتب إقبال شعرا على نحو جريء:

هناك في آياته مئات العوالم الجديدة، وقرون متضمنة في كلماته!» [٣٣٨].

الفصل الرابع

بلا كيف

ينبغي على المفسرين الحاليين إعادة الاعتراف بعدم ثبات وبذاتية تفسيرات النصوص واضعين في الاعتبار علوم أصول الدين. فهذه التفسيرات مرتبطة بتقليد المدرسة الدينية السُّنِّية الكبيرة للإمام الأشعري (المتوفى عام ٩٣٥م) عبقري زمانه في مجال النقد اللغوي، وقد تأثر نقده المعرفي اللغوي بصيغة "بلا كيف ولا تشبيه".

وتوضح صيغة "بلا كيف" أن كلام الله قد أوحي بلغة بشرية أي بلغة لها حدود، ومن ثم فإن هذه اللغة غير صالحة لتصف لنا حقيقة الله؛ لأن اللغة البشرية لا يمكنها تجاوز أفق هذا العالم، وهذا يؤدي إلى نتيجة أخرى وهي إبراز تهافت أي شكل من أشكال علوم العقيدة، وبهذا ستكون دائمًا كل فكرة عن الله مجرد تصور، فالله لا يمكن تصوره كما يقول هو في وحيه: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (سورة الشورى آية ١١).

وتلزم صيغة الأشعري أتباعها بالتواضع بدلا من إثارة مشاعر الاستعلاء تجاه المسلمين الآخرين وغير المسلمين، ويوضح نايت أنه بالتحديد عندما يكتب المرء كلمة "الله"، فيجب عليه أن يعود

ويمحوها على الفور، إذا كان يأخذ مبادئ نظرية النقد المعرفي مأخذ الجد، لأن الله ليس "الله"[٣٣٩].

إن معاودة التعامل بجدية مع صيغة "بلا كيف"، سيعني مبدأيا إعادة توضيح هذه المفارقة القاطعة لله، وفي هذا السياق يجب رفض التركيز على علم أصول الدين والعقيدة الذي وجد مع الوهابيين طريقًا إلى الأمة، ويجب أن يعود تعريف كون المرء مسلما إلى أن يكون من خلال العمل في المقام الأول وليس من خلال القول، أي أن يأتي العمل الصالح orthopraxie قبل التشدد في العقيدة Orthodoxie

عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان"(البخاري ومسلم)[٣٤٠].

عن عبد الله بن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما قال: "سأل رجل رسول الله ﷺ، فقال: أرأيت إذا صليت المكتوبات، وصمت رمضان، وأحللت الحلال، وحرمت الحرام، ولم أزد على ذلك شيئًا، أدخل الجنة؟ قال: نعم"(مسلم)[٣٤١].

وبعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن وقال" إِنَّكَ تَأْتي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلى شَهَادةِ أَنْ لا إِله إلا الله، وأَنِّي رسولُ الله، فَإِنْ أَطاعُوا لِذلكَ، فَأَعْلِمهُم أَنَّ الله تَعالى افْتَرَض عَلَيْهِمْ خمْسَ صَلواتٍ في كلِّ يَوْمٍ ولَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذلكَ، فأَعْلِمهُم أَنَّ الله افْتَرَض علَيْهِمْ صَدقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِم فتُردُّ عَلى فُقَرائِهِم، فَإِنْ هُمْ

أَطَاعُوا لِذلَكَ، فَإِيَّاكَ وكَرائِم أَمْوالِهِم وَاتَّقِ دَعْوة المظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وبيْنَ اللهِ حِجَابٌ"(البخاري)[٣٤٢].

ثمة إلزام ديني واحد فقط في كل هذه الأحاديث ألا وهو الإيمان بالله الواحد الأحد، دون مزيد من الخوض في ذات الله. فالدخول في الإسلام بعد نطق الشهادة بوحدانية الله يرتبط بأفعال جماعية ملزمة. وكل مسلم يمر بتجربة التعرف على الله بطريقة شخصية وحميمية من خلال الصلاة. ويكتب نايت محقا عن صيغة "بلا كيف" أنها توضح أنه ليس هناك مسلم يملك مدخلًا مميزًا إلى الله، ولهذا المفهوم تأثير اجتماعي في الوقت نفسه: وهو أنه ليس هناك مدرسة إسلامية يمكن أن تظهر مدعية امتلاك الحقيقة وتطلب إلى المسلمين أن يتبعوها دون قيد أو شرط [٣٤٣]. وبالتالي فإن ما يجمع مجتمع المسلمين بعد ذلك، ليس هو النقاشات في ضباب وسحب العلوم الدينية والميتافيزيقا، بل هو أعمال الإيثار:

قال رسول الله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (البخاري) [٣٤٤].

أما التناقضات العلمية التي يمكن فهمها من قول الله عن نفسه في القرآن على سبيل المثال إن له يدًا ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة الملك آية ١)، سواء تعلق هذا بتجسيد أو استعارة، فليس لهذا كله أي تأثيرات على الصلاة، أو الصيام، أو الزكاة، أو الحج إلى مكة أي على شعائر الإسلام[٣٤٥].

ولذلك، فإن صيغة "بلا كيف" تمثل بشكل أساسي جزءًا من التسليم والخضوع الخالص والطوعي لله، إذ إنه يروض الإلحاح اللاهوتي الرامي إلى التغلغل في سر الله ويجعله خاضعا للتصور البشري بطريقة ما كما أن هذا التسليم يروض الرغبة في تسيد الآخرين بدعوى امتلاك الحقيقة. وعلى المؤمن أن يقبل بحقيقة أنه لا يعرف شيئا وبأن هذا الوضع سيظل كذلك. ومن خلال الإيمان المعاش فقط يمكن للمسلم أن يمر بتجارب إيمانية شخصية، دائمًا ما يقول عنها الصوفيون، إنه لا يمكن التعبير عن هذه التجارب بالكلمات، ولكن يمكن إدراكها فقط بمساعدة الوحي.

وأثناء إقامتي للبحث في مصر في رمضان عام ٢٠٠٥، لاحظت بعد صلاة التراويح كيف ينقسم المسلمون فجأة إلى مجموعات، فتتشكل في أحد الأركان حلقة للوهابيين وأخرى للصوفيين وثالثة للإخوان المسلمين، وبعد أن كانوا متوحدين في الصلاة، عادوا متفرقين فيما بينهم. وهذا الانفصال يوضح فكر كل طرف فعليا عن الأطراف الأخرى.

وينص الحد الأدنى من إجماع الوحدة الإسلامية في العصر الحاضر على:" إله واحد ووحي خاتم ونبي خاتم، وعقيدة تنطبق صيغة بلا كيف على محتواها، وقبلة واحدة الصلاة". وبهذا يمكن لصيغة "بلا كيف" رد الادعاءات المختلفة بامتلاك الحقيقة التي نثيرها نحن المسلمين لنخرج بعضنا بعضا من الإسلام، وأن ننظر مرة أخرى إلى أنفسنا كمجتمع واحد يحب بعضه بعضا.

فالأمة واحدة وينبغي أن تبقى لهذا السبب أيضًا واحدة. والأمة اليوم تعني بالدرجة الأولى أمة عالمية (مسكونية) قولا وفعلا، وسيكون هذا بمثابة رابطة سلام بيننا نحن المسلمين. ولنراعي عدم قطعها، دعونا لا نجعل من القرآن حجرا نقذف به بعضنا بعضا، ولنعترف ببعضنا بعضا، رغم كل الاختلافات، بوصفنا أمة واحدة تجتمع في المسجد، من أجل أن تصلي معا، وتقدم المساعدة معا، وتقف إلى جوار بعضها بعضا في زمن المحنة هذا. لنحاول معا أن نصل من وجهات نظر مختلفة إلى فهم أعمق لكلام الله مع أخذ أحاديث النبي في الاعتبار في أثناء ذلك:

قال النبي ﷺ:" المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا" وشبك أصابعه (البخاري ومسلم)(٣٤٦)،

وهذا يعني بالتحديد (٣٤٧) أن القرآن والنموذج الحياتي للنبي ﷺ هما الأساسان الثابتان اللذان لا يتزعزعان للفكر الإسلامي، غير أنه لا ينبغي أن يؤدي هذا إلى فكر أصولي يجعل من القرآن صنمًا ويتهم كل تفسير بأنه غير إسلامي، ويجب بدلا من ذلك احترام تراث الفكر الإسلامي في العلوم الدينية والفقهية والصوفية والفلسفة كجزء من المعرفة الدينية، وهذه المعرفة تربطنا نحن مسلمي اليوم بمسلمي القرون الماضية. غير أنه أيضًا لا ينبغي أن يتحول الاعتراف بالتراث إلى تقديس له، يرفعه إلى مصاف المعبود، ومن ثم فإن أي نقد له يؤدي بصاحبه إلى الخروج من الدين.

ولذلك فثمة حاجة إلى جدل نقدي مع التراث الإسلامي لأن هناك تفسيرات جيدة وأخرى سيئة للقرآن وتفسيرات صحيحة وخاطئة، وبالتالي فيجب التفريق بين تطور متماشٍ مع روح القرآن مثل مبحث "مقاصد القرآن" وبين تطور من خارج الأدلة النصية في القرآن والسُّنَّة، ولكن يمكن إقراره (على سبيل المثال استخدام مسبحة الصلاة والاحتفال بالمولد النبوي)، وبين تطور غير إسلامي يجب رفضه (على سبيل المثال تقديس الأولياء والسلطة المطلقة للعلماء وإقحام وسطاء بين الله والإنسان والخرافات في شكل تمائم وتعويذات).

ولن يضعف التراث بسبب مثل هذا النموذج النقدي، بل إنه سيستعيد مكانته في صورة منقحة، وهو ما يتناسب مع الموقف السني القديم المتمثل في الانفتاح المبدئي على كل الاتجاهات، وأخذ القرآن من كل جانب مأخذ الجد.

الفصل الخامس

من يتحدث بالنيابة عن الإسلام؟

عندما ازداد اهتمامي بالحركات الإسلامية وأنا شاب يافع، ولم أعرف وقتها بسبب كثرة عددها، أيها على صواب، توجهت إلى إمام مسجدنا في منطقة "بادكرويتسناخ"[1]. وكان الإمام، الذي لا يحضرني اسمه في الوقت الراهن، يعيش في منطقة روسلزهايم، وهو كان حاصلا على شهادة من جامعة إسلامية في المغرب، لكنه كان يعمل في ألمانيا كعامل مؤقت بسيط. وظل يعمل لفترة من الزمن كخطيب جمعة متطوع للمسجد العربي في مسقط رأسي. كان رجلا متقدما في السن نسبيا، نحيلا يبلغ طوله ١٦٨ سنتيمترا. وكان يحيط بوجهه لحية معلم بيضاء قصيرة منمقة. وبالرغم من تقدمه في العمر، إلا أن عينيه البنيتين النابهتين كانتا تنمَّان عن حيويته العقلية. وتحت جلبابه، دائمًا ما كانت تومض رباطة عنق، وكان يخلع جلبابه عندما ينهي صلاة الجمعة ويهم بمغادرة المسجد، ويرتدي دائمًا حلة أنيقة، وقد أضفى عليه علمه وطريقته المتعقلة في التعامل، وكذلك أسلوبه الصبور والذكي في الحديث بالإضافة إلى تواضعه، كاريزما جعلته الإمام المفضل عند غالبية المسلمين.

(١) مدينة في غرب ألمانيا قريبة من الحدود الفرنسية يسكنها حوالي خمسون ألف نسمة. (المترجم)

وقد توجهت إلى هذا الرجل بسؤالي عن أفضل جماعة يجدر بي أن أنضم إليها، وبهدوء، ولكن أيضًا بجدية شديدة، شرح لي الإمام أن إسلامنا ليس دين جماعات، بل دين أمة. والجماعات تقسم هذه الأمة لأنها تنأى بنفسها في مرحلة ما عن بقية الأمة أو لأن هذه الجماعات تنظر إلى نفسها باعتبار أنها تملك امتياز إعادة الأمة مرة أخرى إلى الطريق الصحيح. ودائما ما تطور الجماعات حراكًا شوفينيا، ونادرا ما حلت جماعات نفسها.

وتابع الإمام أن الفرد كمسلم هو مجرد عضو في الأمة، وبالتالي فعليه أن يعمل معها وفيها من أجل صالح المسلمين، وهذا يحدث من خلال الحجة الصحيحة [٣٤٨]، ولذا فمن داخل الأمة وعن طريق الأمة ومن أجل الأمة، يجب أن يتم تقرير كيف للمسلم أن يفهم الإسلام، ماهي الأبعاد التفسيرية للمصادر وما هي أساليب الحياة المرتبطة بهذا والتي تسمح بها هذه الأبعاد، وأخيرا، أين تقع حدود هذه الأبعاد. وهذا يتطلب شجاعة في تشكيل خطاب الرأي والإرادة ، أي يتطلب شكلا معاصرا للإجماع.

إن الاتجاه نحو تأسيس جماعات إسلامية، أثبت أنه بذرة انقسام للأمة، إذ إن هذه الجماعات والتيارات ركزت جهودها بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية على تأسيس دولة ذات طابع إسلامي. وكان هذا الأمر مفهوما تماما من الناحية النفسية نظرا لأن صدمة سقوط الخلافة في عام ١٩٢٤ كانت لا تزال حديثة، واليوم يبدو أنه حان الوقت للتساؤل حول كيف يمكن للأمة العابرة للقوميات، في عصر

الدول القومية، أن تحافظ على استقلالها في وجه التأثيرات الدولية، في الوقت الذي تضمن فيه استقلالية مؤسساتها.

وهذا السؤال ضروري لأنه عندما تنتهي المرحلة العنيفة الراهنة للأمة، فمن المرجح جدا أن تكون القوى الدينية في الإسلام قد أُنْهِكَت أيضًا، وعلى غرار ما حدث في أوروبا، فإنه من الممكن لشعلة العنف الديني أن تمهد الطريق نحو علمنة متزايدة وإقصاء للدين. وأصبحت التبعات الأولى لهذا التطور ملحوظة في الوقت الحالي في العالم الإسلامي، فظهر أناس في تونس ومصر يصرحون علانية باعتناقهم للإلحاد. وظهرت على شبكات التواصل الاجتماعي منتديات إلحادية يديرها أشخاص كانوا يعتنقون الإسلام سابقا وعايشوا القمع والملاحقة والمعاملة السيئة والقتل باسم الإسلام.

وينظر المستخدمون في هذه المنتديات إلى مصطلحات مثل الله ومحمد والقرآن على أنها ترتبط فقط بالطغيان الديني. وقد تحولت هذه المنتديات الإلكترونية إلى نُزُل وملتقيات لهذه الحركة الآخذة في النمو على الشبكة الإلكترونية، والتي لا ترى في داعش تحريفا للإسلام، بل تراه صهرا للمسلمين من كل أنحاء العالم بهدف تحقيق الإسلام. وسواء داعش، أو بوكو حرام، أو القاعدة، أو طالبان، فكل هذه الحركات تمثل بالنسبة للملحدين الجوهر الحقيقي للإسلام، ومن ثم يطالب هؤلاء بالتغلب على الدين[٣٤٩]. وهناك إقبال دائم في المغرب والجزائر على حركة هؤلاء الأشخاص الذين أعلنوا رفضهم الالتزام بفريضة صيام رمضان[٣٥٠].

إن التفويض الذي منحته لنفسها تلك الجماعات العدمية شديدة العنف في الإسلام، يوضح أن الأمة تفتقر في الوقت الراهن إلى مفهوم معاصر للإجماع وإلى ثقافة اختلاف ضرورية وإلى ثقافة تسامح وقبول للمختلف وإلى ثقافة الاشتباك وإلى ثقافة فض المنازعات وفض الاختلافات [٣٥١]. إن كل تجديد في الإسلام سيفشل في حال عدم وجود أخلاقيات في سلوك التعامل مع الاختلافات في الرأي وسيؤدي إلى العنف، هذا ما حدث مع جماعة الخوارج ومع ظهور القاعدة وداعش [٣٥٢].

وإذا راعى المسلمون في ثقافة الاختلاف الخاصة بهم الحدود المعرفية للإنسان، والتفرقة بين الوحي وبين فهمه، وأن يراعوا في الجدل مع مرجعية التراث في الفكر الإسلامي ضرورة التحديث والاستقصاء الدائمين لهذا الفهم الديني للمصادر من خلال الاجتهاد، فإن هذا سيقود حتما إلى سيادة منطق الحجة العلمية وحده.

إن إعطاء الأولوية لعلمية الحجة سيضع أدعياء الإصلاح طالبي الشهرة داخل حدودهم على نحو واضح تماما، إذ يتواجد أولئك الممثلون المسرحيون الذين يكادون أن يتعثروا في مقترحاتهم الإصلاحية، في دول الغرب على وجه الخصوص حيث يظهر المرء في صورة المسلم "الليبرالي" اليوم، وفي الغد يظهر في صورة المسلم المحافظ، ويشعرون بأنهم ملزمون بالحوار فقط مع مجتمع الغالبية من غير المسلمين وليس المجتمع المسلم. حينها لن يتحدث باسم الإسلام أفراد يستخدمون مصطلح "إصلاح الإسلام" للدعاية لأنفسهم أو انطلاقا من أسباب تتعلق بشعورهم بنقص الاهتمام بهم، بل ستكون الأمة هي وحدها التي تتحدث باسم الإسلام.

ولهذا يجب أن تكون الأمة مكانا محايدا من تسلط أي أحد عليه وهو أيضًا مكان متحرر من السيادة اللهم إلا سيادة الحجة التي تتأتى بعد النقاش. من الضروري كذلك استبعاد سلطة الدولة ومصالح الاقتصاد والوعود الشعبوية لوسائل الإعلام. وبهذه الطريقة، لا يمكن أبدا أن تتشكل أيديولوجيات داخل الأمة التي ستتحول هكذا إلى مؤسسة قائمة بذاتها يجري النقاش داخلها بحرية، كما ستبقى الأمة خالية من التسلسل الهرمي ومنفتحة أمام الجميع، وسيكون بإمكان كل مسلم أن يشارك في النقاشات، لكن عليه أن يعترف بأن ما يراه حقيقة يتحول في اللحظة التي ينقلها فيها إلى الرأي العام في الأمة إلى واحد من الآراء الواجب تقييمها. فالأمة نفسها هي ساحة لتنوع الآراء. قوة الحجة التي ستثبت نفسها كحجة أفضل هي من سيلعب الدور في إطار مؤسسة "الأمة"، وهذا الدور هو من ناحية ضمان للاستمرارية، ولكنه من الناحية الأخرى هو دور يهدف لإحداث التغيير طالما كان أفراد الأمة منفتحين على هذا من خلال تواصلهم مع بعضهم البعض.

ويتولد من الحجة المنطقية سلطة مشروعة في الأمة تؤثر فيها، وعلى هذا النحو لن يقبل المؤمنون بالتفسيرات الجديدة بناء على أوامر، بل من خلال النقاش والإقناع، ولا تُعَدُّ هذه التفسيرات بمثابة حقائق مطلقة، بل إنها تمثل شيئا فهمته هذه الأمة بعد عملية تفكير حقيقية على أنه أمر صحيح في الوقت الراهن. ويتشابه شكل السلطة الذي وصفناه الآن مع السلطة النبوية، ووفقا للشيخ علي عبد الرازق، فإن القيادة النبوية التي يتمثل مصدرها في الإيمان الكامن في قلوب

الناس، تختلف عن أي سيادة دنيوية لا تمثل أكثر من إخضاع للبدن دون الحاجة إلى وجود صلة بالقلب (٣٥٣).

وبالتالي يمكن لقوة التواصل أن توجه الأمة إلى اتجاه معين طالما قَبِلَ المؤمنون بالحجة، وهكذا يظل المجتمع محميا، ويصبح أعضاؤه في الزمن الحاضر مترابطين بفعل الماضي مع بعضهم بعضا استعدادا للمستقبل، غير أن كل نقاش يحتاج إلى إطار وشكل. والمسجد كان ولا يزال هو أول مكان لتجمع المسلمين، حيث يجتمع المؤمنون هناك مع الإمام لفتح حديث عن الإسلام، وجماعة المسجد المحلية تمثل بهذا الركيزة الأولى التي يقوم الفرد المسلم على أساسها بموازنة ومناقشة فهمه للإسلام مع الآخرين. وخلال الحوار سيواجه الفرد استفسارات كما سيواجه تفسيرات أخرى، ولعل أهمية الإفادات العائدة من الجماعة على الاستفسارات التي يطرحها الأفراد، أنها ستكون عندئذ بمثابة "عامل تصحيح" للمسار.

إضافة إلى هذا فثمة حاجة إلى وجود منتدى للمتخصصين، وهم العلماء الذين ينتخبهم المسلمون ديمقراطيا من المدارس والمذاهب الفلسفية والصوفية ومدارس أصول الدين. كما أن تعقد مستوانا المعرفي في الوقت الحالي يتطلب عدم الاعتماد في تفسير الإسلام على العلماء الدينيين وحدهم، بل يتعين أيضًا إشراك العلماء المتخصصين في العلوم الطبيعية والإنسانية.

وهنا يظهر أثر مقترح محمد عبده الداعي إلى إنشاء نوع من المجمع الإسلامي تؤثر قرارته في الأمة ودنيا المسلمين (٣٥٤). حيث إن

أعضاء هذا المجمع يمثلون بدورهم نقاط التقاء في شبكة اتصالات الأمة. فثمة حاجة إذن إلى علماء ومفكرين، لا يعملون منفصلين عن الأمة مكتفين بالكتابة في صفحات الأدب والفنون في صحف غربية، بل ثمة حاجة إلى علماء ومثقفين متجذرين في التاريخ الفكري للإسلام من أصحاب الحساسية الثقافية والهموم السياسية والنشاط الاجتماعي يضطلعون بدورهم كرواد للرأي في الأمة داخل المساجد وخارجها[٣٥٥].

غير أنه، حتى لو توافرت الرغبة في الوقت الراهن في إيجاد ثقافة داخل الأمة لتشكيل رأي وإرادة عن طريق الحوار، فإن هذه الرغبة ستفشل بسبب الهياكل الديكتاتورية لغالبية الدول الإسلامية على الأقل في الشرق، وفي هذا الشأن ثمة حاجة على المستوى الهيكلي إلى الدولة العلمانية الديمقراطية. وغالبا ما يفهم المسلمون العلمنة على نحو خاطئ عندما يتصورونها على أنها فصل حاد بين الدين والدولة. إن الدولة العلمانية هي دولة محايدة في الشؤون الدينية، لكنها تضمن للمجتمعات الدينية إمكانية الظهور في الحياة العامة كعنصر فاعل في النظام الديمقراطي. وهكذا تتحول المساجد والكنائس والمعابد إلى أجزاء من المجتمع المدني المتمتع بالحكم الذاتي، وبهذه الطريقة يتم منع تركز السلطة في يد مجموعة بعينها. غير أن هذا لا يعني أن قيم الأديان لا يمكن أن تكون أساسا للدولة العلمانية بمفهوم الديمقراطية الروحية عند إقبال، فالمسيحية تمثل أساسا للكثير من الديمقراطيات الغربية دون أن تفضل طوائف مسيحية بعينها أو أن تعطيها مزايا على حساب طوائف دينية أخرى. وربما

كان هـذا الأمـر صعبـا علـى المسـلمين لكـن العلمانيـة فـي أساسـها ليسـت غريبـة علـى العالـم الإسـلامي. ويكتـب مـراد هوفمـان:

إن الحديـث عـن دولـة "إسـلامية" يعـد مـن الأمـور المضللـة لأن الشـخصية الاعتباريـة لا يمكـن أن يكـون لهـا ديـن، والأفضـل الحديـث عـن دولـة مسـلمين أو للمسـلمين. ويتضمـن القـرآن علـى أيـة حـال مكونـات قليلـة للغايـة عـن كيـان الدولـة المسـلمة، ولـم يتنـاول القـرآن علـى الإطـلاق "الدولـة" بمفهومهـا الحديـث، بـل تنـاول تشـكيل مجتمـع إسـلامي مثالـي. (...)

وعلـى الرغـم مـن أن الإسـلام نـص علـى العديـد مـن الأحـكام الخاصـة بعمـل الدولـة، فـلا ينبغـي بـأي حـال مـن الأحـوال فهـم مفهـوم الدولـة الإسـلامية علـى أنهـا ثيوقراطيـة. فالنبـي، هـو وحـده فقـط، كان يمثـل سـلطة ملزمـة دينيـة ودنيويـة فـي الوقت نفسـه. وقـد أدرك المسـلمون قبـل التطـور المعاصـر لمصطلـح الدولـة التمييـز بيـن الدنيـوي والأخـروي، بيـن الديـن والدولـة.

وعلـى مـدار التاريـخ الإسـلامي برمتـه، كثيـرا مـا نشـب الصـراع بيـن الحـكام (سـواء كانـوا خلفـاء أو أمـراء أو سـلاطين) علـى جانـب، وحمـاة الديـن (العلمـاء) علـى جانـب آخـر. وبهـذا المعنـى كان هنـاك دائمًـا علمنة إسـلامية، وليـس بالمفهـوم الفرنسـي الكلاسـيكي الحالـي للعلمانيـة الـذي يريـد أن يقصـي الديـن مـن الحيـاة العامـة، والـذي لا يقـف فـي النهايـة موقفـا محايـدا مـن الديـن، بـل موقفـا عدائيـا.

وفي المقابل، لا يطلب الإسلام سوى انسجام العلاقة بين الدين والدولة إلى حد الاندماج بدرجة معينة كما هو الحال في ألمانيا (الهيئات الدينية التابعة للقانون العام، الضرائب الكنسية، التعليم الديني الحكومي، أيام العطلات الدينية المحمية من الدولة، أداء اليمين، فقرة التجديف في القانون الجنائي، الرعاية الروحية في الجيش). ويتعين على أي حكومة إسلامية أن تتبع الأمر القرآني الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (سورة آل عمران الآيات ١٠٤، ١١٠، ١١٤، وسورة الحج الآية ٤١)، أي أن تكون مطبقة للشريعة بمعناها الأوسع وأن تجعل من توافق تشريعها مع الشريعة المعيار الأعلى للدستور [٣٥٦].

وهكذا يرى أيضًا هاينز هالم، العالم الشهير في الدراسات الإسلامية، أنه داخل التاريخ الإسلامي هناك تاريخ للعلمنة:

"بداية لم يتضمن القرآن أي حكم عن شكل للدولة يريده الله، كما لم ينص النبي محمد على شيء من هذا القبيل، كما أنه لم يسمّ في أي مرة خليفة له (على الأقل ليس وفقًا لرأي الأغلبية السنية) لدرجة أن جماعته شهدت بعد موته أزمات شبيهة بالحرب الأهلية، ونزاعات داخلية للأمة فهمها الأتقياء على أنها "ابتلاءات" أرادها الله. وبموت النبي، انتهت النبوة وبالتالي الثيوقراطية حسب المفهوم الإسلامي العام(...) ومن ثم فإنه ليس هناك شكل إسلامي خاص للحكم أو الدولة"[٣٥٧].

وبالطبع فإن البنية المختلفة للإسلام والتي تخلو من وجود الكنيسة، تتطلب شكلا للعلمنة يختلف عن الشكل السائد في الغرب.

وكتب طلال أسعد، عالم الأنثربولوجي في هذا السياق قائلا "لهذا السبب، فإن فكرتي الرئيسة هي أن ما نعرفه عن العلمنة أقل بكثير مما نعتقد أننا نعرفه"(...)"[٣٥٨].

ولا ينبغي فهم العلمانية على أنها مجرد ازدواجية، بل يجب فهمها على النحو الصحيح كما فعل هوفمان الذي فهمها على أنها علاقة ديناميكية مترتبة على بعضها البعض بين الدولة والدين. ومن خلال هذه العلاقة يمكن للعلمنة أن تظهر في أشكال مختلفة طالما تعلق الأمر بالنسبة لها بوظيفة يمكن أن تنفذ غرضا ما.

وكان معنى هذا في أوروبا تحرر العلوم والاقتصاد والدولة من المؤسسة الكنسية، غير أنه يمكن وصف العلمنة أيضًا بأنها تراجع السلطة الدينية إذ لم يعد من الممكن إغفال أن العصر الأحادي الطابع للدين قد ولى. ولهذا السبب يجب على مستوى الإسلام إعادة التفكير في العلاقة بين الفقه والنظام العام والأسلوب المعيشي للفرد. ويمكن للمسلمين أن يفهموا العلمنة باعتبارها فرصة لنزع الأدلجة عن الإسلام واستغناء للأمة عن أي دولة.

غير أن تجارب الربيع العربي ولاسيما في مصر، علمتنا أن الديمقراطية الفاعلة وما يرتبط بها من تعامل فكري مع الدين مرهونة بالفرص الاقتصادية للمواطنين. وعلى الرغم من كل النقد المبرر في حق سيد قطب، فقد أصاب في استنتاجه القائل إن صاحب المعدة الخاوية لا يمكن له أن يلتفت إلى المفكر أو إلى الدين لأنه مشغول للغاية بتأمين متطلبات وجوده. وتابع قطب قائلا إن من واجب الدولة

لهذا السبب أن تعمل على القضاء على أسباب الفقر، ويرى أنه إلى جانب الزكاة [٣٥٩] يمكن للدولة الاستمرار في اتخاذ كل التدابير الضرورية لوضع سياسة توزيع عادلة حتى لا يبيت فرد وهو جائع [٣٦٠]. وأضاف أن هذا الأمر يسري أيضًا على غير المسلمين [٣٦١].

كما اقترح قطب أيضًا توفير دخل أساسي نظرا لأن توافر حد أدنى مضمون للمعيشة يعد شرطا حتى يمكن للإنسان الإقبال على الدين في هدوء بعد أن يتحرر من المشاغل اليومية والملحة للاحتياجات المادية " البطن الجائعة لا تعرف المعاني العالية" [٣٦٢].

إن دمرقطة العالم الإسلامي الصادرة عن أهله المقيمين هناك، تتوقف في الوقت نفسه، على ما إذا كان المناخ الدولي سيدعمها. وفي هذا الشأن يتعين على العالم الغربي على وجه الخصوص أن يعترف بحق تقرير المصير للناس في الشرق، دون ضرورة أن يتوافق هذا الحق مع المصالح الجيوسياسية للغرب. والشرق الأوسط الذي ينهار اليوم ليس أي شرق أوسط، بل هو الشرق الأوسط الذي أوجده الغرب لنفسه بعد الحرب العالمية الأولى من خلال تطبيق اتفاقية سايكس بيكو.

وبموجب هذه الاتفاقية، قسمت بريطانيا وفرنسا فيما بينهما منطقة الشرق الأوسط على الخريطة بالقلم والمسطرة وفقا لمصالحهما الاقتصادية، وهذه الكارثة التاريخية، التي تعاني البشرية تداعياتها عالميا الآن، تحذر السياسة الغربية من التدخل مرة أخرى أبدا في الشؤون الداخلية للدول ذات السيادة.

إن مثل هذا التصرف يضعف أولوية الحق ويعزز أولوية الأقوى، الأمر الذي لا يؤدي إلا إلى تزايد حدة المعضلة الأمنية في السياسة الدولية، ويرفع هذا التطور من حاجة الدول الأضعف إلى الأمن فتعمد إلى خوض سباق للتسلح، وهكذا يزداد العالم برمته اضطرابا. وهكذا فإن مبدأ عدم التدخل هو بالدرجة الأولى قاعدة تحمينا نحن البشر في الغرب.

وعلى الرغم من أن مبدأ عدم التدخل يحظر تدخل دولة في التطورات الداخلية لدولة استبدادية على سبيل المثال، فإنه ينبغي على الدول الديمقراطية أن توضح موقفها الأساسي من الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان من خلال عدم الاحتفاء بالقادة الاستبداديين في الغرب، أو عدم تقديم مساعدات عسكرية وشيكات غربية لإبقاء الأنظمة الاستبدادية على قيد الحياة اصطناعيا كما هو في حالة بعض دول الشرق الأوسط. فقط يمكن لهذه الدول أن تصبح شركاء في التجارة، لأن التجارة تعود بالنفع على قطاعات من سكان هذه الدول.

وثمة نتيجة أخرى لمبدأ عدم التدخل مفادها عدم إمكانية دعم حركات الديمقراطية وحقوق الإنسان من قبل دول غربية لأن هذا سيعد تدخلا في التطورات الداخلية لدول أخرى وسيؤدي في النهاية إلى تشويه مثل هذه الحركات باعتبارها طابورا للغرب. فتغيير الموقف السياسي في العالم الإسلامي هو أمر معقود بيد سكانه.

وعندما يتقابل الشرق والغرب وهما على قدم المساواة سياسيا مع احترام كل طرف لسيادة الآخر، فعندئذ يمكن القيام بعملية مصالحة سياسية بين الشرق والغرب وستكون هناك بداية جديدة ذات أبعاد تاريخية. إن المساواة بين الدول الغربية والإسلامية في المحافل السياسية ستؤدي أيضًا إلى احترام "كرامة كل طرف على مسرح السياسة الدولية بنفس القدر التي هي عليه على المستوى الوطني"(٣٦٣). سينتج عن ذلك شراكة متساوية الحقوق في خلق عالم واحد، ولن يكون هناك مكان لعبارة "نحن والآخرون"، بل لعبارة: الشرق والغرب يتعاونان بشكل بناء من أجل صالح جميع الناس في هذا العالم(٣٦٤).

وسيكون هذا طريقا طويلة، فالإرهاب المتخفي بالإسلام سيستمر لعقود، وحتى لقرن بنظرة أكثر واقعية (٣٦٥) وعلى المسلمين الوعظ ضد هذا الإرهاب والكتابة ضده وتكثيف جهودهم لانتشال الشباب المسلم الموجود على هامش المجتمع وتقديم البدائل البناءة له.

غير أن الوصول إلى مقاتلي الجماعات المسلحة أو حتى حض المنظمات الإرهابية على الرجوع الفوري عن طريقها، يكاد يكون أمرا مستحيلا، ومن ثم فإن إنهاء هذا العنف لن يحدث إلا إذا حدثت تنمية مجتمعية واقتصادية في المجتمع الإسلامي أو إذا أعيت الحرب الناس هناك.

لا يعني إعياء الحرب شيئًا آخر غير تراجع أعداد الأطفال على نحو هائل وشيخوخة المجتمعات، إن العوامل المؤثرة مثل المعاناة

مـن الظـروف والاتفاقـات السياسـية والبدائـل المجتمعيـة، ستسـهم كلهـا فـي التحـول. كتـب فرتيـس أورتـر Fritz Oerter المتوفـى فـي عـام ١٩٤٩ وهـو مـن أنصـار النقابيـة الأناركيـة "إذا تشـرَّب زمـن مـا علـى مـدار فتـرة طويلـة تصـورات عنيفـة ودمويـة، فغالبـا مـا تحـدث حالـة تخمـة واشـمئزاز ثـم تحـول مفاجـئ، وعندئـذ يتحـول العقـل إلـى اتجـاه آخـر"(٣٦٦)، ونأمـل أن يحـدث تحـول بالنسـبة للأمـة قريبـا.

الفصل السادس
الأمل هو بداية كل الأشياء

إن ظاهـرة إزالـة الحـدود فـي الأمـة تُظهـر طبيعـة التحديـات التـي يواجهها المسـلمون وطبيعـة الوجهـة التـي ينبغـي البحـث فيهـا عـن ردود علـى هـذه التحديـات. ويخـوض مجتمـع الديـن الإسـلامي غمـار تحـول فـي النمـوذج الفكـري مـن نمـوذج العصـر الوسـيط إلـى نمـوذج التجديـد الإسـلامي، ودائمـا مـا تكـون هـذه التغييـرات مؤلمـة ومصحوبـة بالعنـف، والسـلفية أو الإصـلاح الإسـلامي، هـي نتـاج هـذا التغييـر. والأمـل فـي أن تقـدم السـلفية ردودا تصلـح للمسـتقبل، هـو مسـألة غيـر محتملـة بدرجـة كبيـرة.

إن كلا مـن الوهابيـة والتشـكيلات الأيديولوجيـة الأخـرى كالإخـوان المسـلمين ومـا انبثـق عنهـا مـن جماعـات ذات توجـه ثـوري، كلهـا أدت إلـى مزيـد مـن الإنهـاك للمسـلمين. لكـن التعاطـي مـع فشـل السـلفية بالـذات يمكـن أن يـؤدي إلـى شـيء جيـد علـى طريـق الوصـول إلـى نمـوذج فكـري للتجديـد. ذلـك أن السـلفية كانـت محقـة فـي أمـر مـا وهـو ضـرورة دعـم القـوى الفكريـة الروحيـة فـي الأمـة. وينبغـي علـى مسـلمي اليـوم أن يسـتكملوا تجربـة السـلفية دون تبنٍّ لمعيـار الحداثـة الـذي يذهـب إلـى أحاديـة الرؤيـة.

ستكون أداة العطف "الواو" ذات أهمية حاسمة لمرحلة ما بعد الحداثة الإسلامية حيث سيتم المزج بين الاجتهاد وتراث الفكر الإسلامي، وربما يبدأ بسبب هذا عصر تجديد أكثر نضجا وأكثر حكمة تنجح فيه الأمة في الحفاظ على الإرث الفكري والعلمي للإسلام ومدارس العقيدة الإسلامية والمذاهب والمدارس الفلسفية والصوفية، كما تنجح في الوقت نفسه في إنتاج علاقة حديثة منفتحة متطلعة مع العالم. وسيمثل القرآن والنبي محمد النقطة المرجعية الثابتة في هذا العصر دون الوقوع تحت شرعية وحرفية نصية غير متسامحتين، وكذلك دون التمسك بتفسيرات إشكالية عفا عليها الزمن، وبدلا من ذلك يجب إظهار الوعي بالله في داخل المؤمن وكذلك عمل العدل في العالم، وسينتج عن ذلك ميلاد مجتمع ديني إسلامي جديد يعود إلى ذاته من خلال نموذجه الإسلامي للتجديد ويتمكن من الدخول بحرية في حوار مع عالم اليوم والأمم والأديان والأيديولوجيات[٣٦٧].

هل ستنجح الأمة في ذلك؟ بكل تأكيد بفضل الإيمان بالله "إن شاء الله"، يكتب لحبابي:

لهذا لم يفقد المسلم الأمل أبدًا (...) بالرغم من الانهيار الحالي للحضارة الإسلامية والإخفاقات التي عاناها على مدار التاريخ، فهو يحتفظ برؤية متفائلة حيال الكون: ولا يكفّ هذا الأمل عن كونه مصدرا للحماس بالنسبة للمسلم[٣٦٨].

وقد قال لي هانز كونج ذات مرة إن الأمل هو بداية كل الأشياء.

كلمة شكر..

أول شكر يجب تقديمه لله رب العالمين. وثمة كلمة شكر واجبة أيضًا للشخصين اللذين علّماني التفكير وهما: الدكتور مراد هوفمان، مرشدي منذ مرحلة المدرسة الثانوية الذي علمني المقصود بمبدأ "بلا كيف" والذي أصبح صديقا أبويا بالنسبة لي اليوم، والبروفيسور الدكتور هانز كونج والذي بدونه ما كنت لأتمكن أبدا من اتخاذ الفلسفة المسكونية حجر زاوية لتفكيري، وهي الفلسفة التي تؤكد على العوامل التي تربط بين اليهودية والمسيحية والإسلام دون أن تهدم العوامل التي تفصل بينها.

كما أنني ممتن أيضًا للقاءات العديدة الرائعة التي أُتِيح لي أن أعقدها خلال عملي في السنوات الست الأخيرة كـ "فيلسوف متجول" لدى مؤسسة "فيلت ايتوس"(أخلاق العالم)، فجميع هذه اللقاءات حفزت تفكيري.

وأتوجه بالشكر إلى المؤسسة ولاسيما للدكتور شتيفان شلنزوج Stephan Schlensog الذي قدم لي الدعم بشكل دائم. وثمة شخصان آخران أود أن أذكرهما في هذا المقام على نحو خاص نظرًا لأنهما قدما لي خلال المحادثات مقترحات مهمة تتعلق بموضوع هذا الكتاب، وهما عالما اللاهوت البروتستانت البروفيسور دكتور راينهولد بيرنهارت Reinhold Bernhardt والبروفيسور دكتور بيرتولد كلابرت Bertold Klappert.

إحالات

(١) قارن Küng, Hans (1987b: 17 u. 21)

(2) Cammann, Alexander (2015: 37)

(3) Küng, Hans (2004: 49)

(4) Iqbal, Muhammad (1977: 240–241)

(٥) قارن Krämer, Gudrun (2005: 179)

(٦) قارن Brown, Jonathan A. C. (2015: 119)

(٧) قارن Peters, Rudolph (1980: 139)

(8) Iqbal, Muhammad (2006: 179)

(٩) قارن Diagne, Souleymane Bachir (2010: 30)

(١٠) قارن Lahbabi, Mohamed Aziz (2011: 28)

(١١) قارن المرجع نفسه (١٥٨).

(١٢) قارن Brown, Jonathan A. C. (2015: 119 u. 130)

(13) Bauer, Thomas (2010b: 8)

(١٤) قارن (Peters, Rudolph (1980: 136

(١٥) قارن (Brown, Jonathan A. C. (2015: 124

(١٦) قارن المرجع نفسه (١٢٧).

(١٧) قارن المرجع نفسه (١٢٦).

(١٨) قارن المرجع نفسه (١٢٧).

(١٩) قارن (Peters, Rudolph (1980: 136

(٢٠) سيرة حياة النبي محمد: تُعَدُّ إلى جانب القرآن، مصدر العقيدة الثاني عند المسلمين. ويجتهد المسلم من أجل التأسي بالنبي في كل مناحي الحياة.

(٢١) الاستنتاج بالقياس الذي يستند إلى القرآن والسُّنَّة من أجل استنباط حكم جديد في حال كانت هناك مشكلة فقهية لم يرد فيها نص في مصدري التشريع.

(22) Ruthven, Malise (2000: 114)

(٢٣) انظر (Nurullah, Abu Sadat (2006: 153 – 174 :

(24) Ruthven, Malise (2000: 102)

(25) ZEIT ONLINE (2016)

(٢٦) قارن 190 (Zaidan, Amir (o. J.: 15

(٢٧) قارن :Bauer, Thomas (2011: 122–123) u. Goldziher, Ignác (2005
(3 u. 84–85

(٢٨) قارن Hofmann, Murad (2002: 79)

(٢٩) قارن Dzafic, Ibrahim (2008: 168)

(30) Denffer, Ahmad von (o. J.: 67–68)

(٣١) قارن Engineer, Asghar Ali (2013: 30)

(32) Iqbal, Muhammad (2006: 199–200)

(٣٣) قارن Ahangar, Muhammad Altaf Hussain (1996)

(34) Zaidan, Amir (o. J.: 17)

(٣٥) المرجع نفسه.

(٣٦) المرجع نفسه.

(37) Ahmad, ‘Abdelhamıd Muhammad (1963: 26–27)

(٣٨) قارن Ibrahim, Yasir S. (2007: 2–30)

(39) Ah mad, ‘Abdelh amıd Muhammad (1963: 26–27)

(40) S iddı¯qı¯, Muhammad Zubayr (1961: 40– 43)

(41) Engineer, Asghar Ali (2005: 17)

(42) Dzafic, Ibrahim (2008: 167–168)

(٤٣) ونشدًا للكمال، لابد أن يُذكَر هنا أن جوزو Djozo كان هو نفسه محسوبًا على تيار السلفية الإصلاحية.

(٤٤) قارن Bauer, Thomas (2011: 146)

(٤٥) قارن Denffer, Ahmad von (2000: 6–8)

(٤٦) قارن Bauer, Thomas (2011: 152)

(٤٧) قارن المرجع نفسه . (١٥٤)

(٤٨) قارن Lahbabi, Mohamed Aziz (2011: 170)

(٤٩) قارن Halm, Heinz (2005: 70)

(٥٠) المرجع نفسه.

(٥١) قارن المرجع نفسه . (٧٠–٧١)

(٥٢) قارن Krämer, Gudrun (2005: 96)

(٥٣) قارن Goldziher, Ignác (2005: 110)

(٥٤) قارن Bauer, Thomas (2011: 159)

(55) قارن المرجع نفسه بالإضافة إلى:

. u. Knight, Michael Muhammad (2015: 123)

(٥٦) قارن المرجع نفسه.

(٥٧) قارن المرجع نفسه.

(58) Ramadan, Said (1996: 98)

(59) Balic', Smail (1979: 83)

Anmerkungen 191

(60) Kamali, Mohammad Hashim (2001: 7) u. Çınar, Hüseyin

lker (2013: 44)

(٦١) قارن (Kamali, Mohammad Hashim (2001: 8

(62) Iqbal, Muhammad (2006: 206)

(٦٣) قارن (Peters, Rudolph (1980: 136–137

(٦٤) قارن المرجع نفسه. (١٣٨–١٤٣)

(٦٥) قارن (Brown, Jonathan A. C. (2015: 127

(٦٦) قارن (Peters, Rudolph (1980: 136–137

(٦٧) تجديد مرفوض لا يستند لا على القرآن ولا السُّنَّة.

(٦٨) قارن (Brown, Jonathan A. C. (2015: 131–132

(٦٩) قارن (Brown, Jonathan A. C. (2015: 138

(٧٠) قارن (Bauer, Thomas (2011: 180

(71) Tibi, Bassam (1998: 216)

(72) Küng, Hans (2004: 479)

(٧٣) قارن (Hofmann, Murad (1999: 57

(٧٤) قارن (Balic', Smail (1979: 98

(75) Berger, Lutz (2010: 116).

(76) Bauer, Thomas (2011: 161)

(77) Özosy, Ömer (2006: 16)

(٧٨) المرجع نفسه (١٧).

(٧٩) قارن Bennabi, Malek (1988: 20)

(٨٠) قارن Murtaza, Muhammad Sameer (2010: 10)

(٨١) قارن Amirpur, Katajun (2015: 93)

(٨٢) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 116–117)

(٨٣) قارن المرجع نفسه . (١٢٥).

(٨٤) قارن Hassan, Riffat (2009: 171)

(٨٥) قارن Dziri, Bacem (2014: 132)

(86) Schulze, Reinhard (1994: 32)

(٨٧) المرجع نفسه (٣٣).

(88) Lahbabi, Mohamed Aziz (2011: 141–142)

(٨٩) قارن Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013: 13)

(٩٠) انظر auch: Murtaza, Muhammad Sameer (2012b: 10)

(٩١) قارن Riexinger, Martin (2015: 47–48)

(92) Abu Imran (2006: 3)

(93) Denffer, Ahmad von (o. J.: 71–72)

192 Anmerkungen

(٩٤) قارن Bauer, Thomas (2011: 94)

(٩٥) أُخِذَت هذه الفتوى من الموقع الإلكتروني www.fatawaa.de بتاريخ الثامن من آيار/ مايو عام ٢٠١٥، لكن هذه الصفحة لم تعد موجودة، لكن الفتوى لا تزال موجودة لدى المؤلف.

(٩٦) قارن (Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013: 13

(٩٧) قارن (Ilhan, Massouda (2015: 10

(٩٨) قارن (Bauer, Thomas (2011: 118

(99) Bauer, Thomas (2015)

(١٠٠) قارن (ʻAbdulWahhab, Sulaiman ibn (2011: 29) u. Algar, Hamid (2002: 1

(١٠١) قارن (ʻAbdulWahhab, Sulaiman ibn (2011: 32 u. 39–49

(١٠٢) قارن المرجع نفسه (٥٢).

(١٠٣) قارن (Dziri, Bacem (2014: 142

(١٠٤) قارن (Algar, Hamid (2002: 8

(١٠٥) قارن (Dziri, Bacem (2014: 139

(106) Abu Imran (2006: 14–18)

(١٠٧) قارن (ʻAbdulWahhab, Sulaiman ibn (2011: 104

(١٠٨) قارن (AlWahha b, Muhammad Ibn ʻAbd (1981: 21

(١٠٩) قارن (Algar, Hamid (2002: 7

(١١٠) قارن (Al-Wahhab, Muhammad Ibn Abd (1984: 8

(١١١) قارن (ʿAbdulWahhab, Sulaiman ibn (2011: 89

(١١٢) قارن: المرجع نفسه.

(١١٣) قارن (ʿAbdulWahhab, Sulaiman ibn (2011: 103; 112; 125–127)

(١١٤) المرجع نفسه . (١٧٩)

(١١٥) قارن :المرجع نفسه . (١٨٠–١٨١)

(١١٦) قارن (Al-Wahhab, Muhammad Ibn Abd (1984: 9

(١١٧) قارن (Algar, Hamid (2002: 20

(١١٨) قارن (Algar, Hamid (2002: 28

(١١٩) قارن (Steinberg, Guido (2014: 270–276

(١٢٠) قارن (Algar, Hamid (2002: 2–3

(١٢١) تفصيلا : Murtaza, Muhammad Sameer (2012a) u. Murtaza, Muhammad Sameer (2015)

(١٢٢) قارن (Halm, Heinz (1987: 390

(123) Denffer, Ahmad von (o. J.: 50)

(١٢٤) قارن (Funk, Rainer (2011: 38

(١٢٥) وهـذا كل مـا يحمـي الإيمـان والحيـاة والعقـل والنسـل

والممتلكات.

Anmerkungen 193

(١٢٦) قارن (Goldziher, Ignác (2005: 334

(127) Mishra, Pankaj (2014: 88–89)

(١٢٨) قارن (Vatikiotis, P. J. (1957

(١٢٩) قارن (Ibrahim, Yasir S. (2007: 22–24

(١٣٠) قارن (Hourani, Albert (1962: 115

(١٣١) قارن (Haddad, Yvonne (1994: 47

(١٣٢) قارن (.Maududi, Abul Ala (o. J

(133) Ausführlich: Murtaza, Muhammad Sameer (2011)

(١٣٤) قارن (Brown, Jonathan A. C. (2015: 120

(١٣٥) قارن (Krämer, Gudrun (2010: 26–27

(١٣٦) قارن (Al-Banna, Hasan (o. J.b: 156–157

(١٣٧) المرجع نفسه. (١٥٣)

(138) Kapferer, Siegrun (1972: 235–236)

(١٣٩) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 41–42

(140) Fuchs, Simon Wolfgang (2015)

(١٤١) قارن (Harris, Christina Phelps (1964: 155

(142) Krämer, Gudrun (2005: 297)

(١٤٣) قارن (Shumareye, Suad (2009: 61

(١٤٤) قارن (Murtaza, Muhammad Sameer (2011: 86

(١٤٥) قارن (Qutb, Sayyid (2000: 262

(١٤٦) قارن (Qutb, Sayyid (2005: 29

(١٤٧) قارن (Damir-Geilsdorf, Sabine (2003: 66

(148) Qutb, Sayyid (2005: 159–161)

(١٤٩) قارن (Qutb, Sayyid (1977: 10–11 u. 72–73

(150) Kogelmann, Franz (2006)

(151) Qutb, Sayyid (2005: 104 u. 106)

(152) Tadros, Samuel (2014: 34)

(١٥٣) قارن (Shepard, William E. (1996: 110

(١٥٤) قارن (Jansen, Johannes J. G. (1986: 165, 192–193, 202–203

(١٥٥) قارن المرجع نفسه. (١٦٧)

(١٥٦) قارن المرجع نفسه. (١٦٩)

(١٥٧) قارن المرجع نفسه. (١٧٣)

(١٥٨) قارن المرجع نفسه. (٢٠٧)

(١٥٩) وكان هـذا النص متاحـا للتحميل كوثيقـة (بـي دي إف) لفتـرة

طويلـة علـى موقـع http://www.ahlu-sunnah.com وهـو موجـود فـي أرشـيف المؤلـف.

194 Anmerkungen

(١٦٠) هذا النص موجود في أرشيف المؤلف.

(١٦١) ولا يـزال هـذا النـص متاحـا للتحميـل حتـى اليـوم كوثيقـة (بـي دي إف) تحـت عنـوان / www.ahlusunnah.com مرفــق attachment. php مرفــق attachmentid=1240&d=1272483966

(١٦٢) ولا يــزال هــذا النــص أيضًــا متاحــا للتحميــل تحــت عنــوان / www.ahlu-sunnah.com مرفــق ?attachment.php مرفــق attachmentid= 1 2 4 0 & d= 1 2 7 2 4 8 3 9 6 6

(163) Clauss, Manfred (1999: 113)

(١٦٤) قارن المرجع نفسه . (١١٤)

(165) Küng, Hans (1991: 165–166)

(١٦٦) قارن Al-Rifa'i, Sayyid Yusuf (2007: 39 u. 45–46)

(167) قارن المرجع نفسه . (٤٧– ٤٨)

(١٦٨) المرجع نفسه . (٥٠–٥١)

(١٦٩) المرجع نفسه . (٨١)

(١٧٠) المرجع نفسه . (٧٨–٧٩)

(١٧١) تفصيلا انظر Murtaza, Muhammad Sameer (2012a: 253–256)

(172) Schimmel, Annemarie (1995: 262)

(١٧٣) قارن Watt, W. Montgomery (2004: 3–4)

(١٧٤) قارن Berger, Lutz (2010: 58)

(١٧٥) قارن Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013: 38)

(١٧٦) قارن Watt, W. Montgomery (2004: 22)

(177) Ibn Hanbal, Ahmad (2006: 15)

(١٧٨) قارن Iqbal, Muhammad (2006: 180) .

(١٧٩) قارن المرجع نفسه (١٨١).

(١٨٠) قارن Brown, Jonathan A. C. (2015: 139)

(١٨١) قارن المرجع نفسه. (١٤٠).

(١٨٢) قارن المرجع نفسه. (١٤١).

(١٨٣) قارن Özsoy, Ömer (2006: 18–24)

(١٨٤) المرجع نفسه . (٢٥)

(١٨٥) قارن Bayer-Gimm, Jens (2015)

(186) Berger, Lutz (2010: 134–135)

(١٨٧) المرجع نفسه (١٣٥).

(188) Hofmann, Murad (1999: 92)

(189) Soroush, Abdolkarim (2000: 31)

(١٩٠) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 166–167)

(١٩١) قارن المرجع نفسه (١٦٨).

(192) Soroush, Abdolkarim (2000: 31)

(193) Soroush, Abdolkarim (2000: 37)

Anmerkungen 195

(١٩٤) قارن Sagir, Fatma (2015: 193)

(١٩٥) قارن Goldzı¯her, Ignác (1920: 321)

(196) Schäbler, Birgit (2016: 21)

(١٩٧) وصف بن نبي كتاب محمد عبده "رسالة التوحيد" بأنه أول عمل ثقافي في العالم الإسلامي منذ مقدمة بن خلدون (المتوفى عام (1406)قارن Bariun, Fawzia Muhammad (1988: 185))

(١٩٨) قارن Bennabi, Malek (1988: 24) u. Bariun, Fawzia Muhammad ((1988: 4

(199) Lahbabi, Mohamed Aziz (2011: 160–161)

(٢٠٠) قارن المرجع نفسه . (١٤٤–١٤٥)

(٢٠١) قارن Schick, Johannes F. M. (2012: 15)

(٢٠٢) قارن Iqbal, Muhammad (1986: 185)

(٢٠٣) قارن Ahmad, Manzoor (o. J.)

(٢٠٤) قارن Fromm, Erich (1987: 43)

(205) Iqbal, Muhammad (1963: 47)

(٢٠٦) قارن Badawi, Zaki (1976: 17)

(٢٠٧) قـارن Bosworth, C. E.; Donzel, E. van u. a. (1995: 447) u. Knight, Michael Muhammad (2015: 196)

(٢٠٨) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 190–197)

(٢٠٩) قارن Fouad, Hazim (2014: 230–232)

(٢١٠) قارن Sagir, Fatma (2015: 32–33)

(٢١١) قارن Arkoun, Mohammed (1999: 30–31)

(٢١٢) المرجع نفسه . (٣٢)

(٢١٣) قارن Bennabi, Malek (1988: 83– 86)

(٢١٤) قارن المرجع نفسه . (٨٦)

(٢١٥) قارن Bariun, Fawzia Muhammad (1988: 116)

(٢١٦) قارن Tadros, Samuel (2014: 35)

(٢١٧) قارن zum Folgenden: Gerlach, Julia (2016: 94 u. 101)

(218) Gerlach, Julia (2016: 101)

(٢١٩) المرجع نفسه . (١٠١)

(220) Lia, Brynjar (1998: 162)

(221) Al-Banna, Hasan (o. J. c: 281)

(222) Bauer, Thomas (2010b: 2)

(223) Rieger, Abu Bakr (2015)

(224) Qutb, Sayyid (2005: 44)

(٢٢٥) المرجع نفسه . (٦٤)

196 Anmerkungen

(226) Carrel, Alexis (1955: 233)

(227) Qutb, Sayyid (2005: 30)

(228) Qutb, Sayyid (1987: 57)

(٢٢٩) قارن Görlach, Joseph-Simon (2008)

(٢٣٠) قارن Hamzawy, Amr; Grebowski, Sarah (2010: 6)

(٢٣١) قارن المرجع نفسه . (١٢)

(٢٣٢) قارن المرجع نفسه . (٣-٤)

(٢٣٣) قارن المرجع نفسه . (٧)

(٢٣٤) قارن المرجع نفسه . (٩)

(235) Keddie, Nikki R. (1968: 132)

(٢٣٦) قارن Hourani, Albert (1962: 115)

(٢٣٧) قارن المرجع نفسه . (١٢٢)

(٢٣٨) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 165 u. 182)

(239) Iqbal, Muhammad (2006: 191)

(٢٤٠) قارن Murtaza, Muhammad Sameer (2013: 12–13)

(٢٤١) قارن Schenk, Arnfrid (2016a: 50)

(٢٤٢) قارن Browers, Michaelle; Kurzman, Charles (2004: 2)

(٢٤٣) المرجع نفسه.

(٢٤٤) قارن المرجع نفسه . (٥)

(245) Huntington, Samuel P. (1998: 170–171)

(٢٤٦) قارن Küng, Hans (2011: 112) u. Küng, Hans (2002: 166–185)

(٢٤٧) قارن Küng, Hans (2002: 175–176)

(٢٤٨) قارن Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013: 83)

(249) Küng, Hans (2011: 112)

(٢٥٠) قارن المرجع نفسه . (١١٣)

(٢٥١) قارن المرجع نفسه . (١١٤)

(252) Küng, Hans (2002: 172)

(253) Schöller, Marco (2008: 381–382)

(٢٥٤) قارن Schöller, Marco (2008: 373)

(٢٥٥) قارن المرجع نفسه . (٣٧٦)

(256) Küng, Hans (1992: 334)

(257) Hui, Matthias (2016: 17)

(٢٥٨) قارن المرجع نفسه.

(259) Küng, Hans (2002: 175)

(260) Hui, Matthias (2016: 15)

Anmerkungen 197

(٢٦١) المرجع نفسه.

(٢٦٢) قارن المرجع نفسه . (١٧٦)

(٢٦٣) قارن Steinberg, Guido (2014: 268)

(٢٦٤) قارن Kelley, David (2011)

(٢٦٥) قارن Dallal, Ahmad (1993: 349)

(٢٦٦) قارن Mir, Mustansir (2006: 122)

(٢٦٧) قارن المرجع نفسه . (٣٢-٣٣)

(268) Maududi, Sayyid Abul A'la (1996: 60)

(٢٦٩) المرجع نفسه . (٦٢-٦٣)

(٢٧٠) قارن Küng, Hans (1987b: 229)

(٢٧١) قارن المرجع نفسه . (٢٣٠-٢٣١)

(272) Huntington, Samuel P. (1998: 166)

(273) Iqbal, Muhammad (1977: 144)

(٢٧٤) قارن (Iqbal, Muhammad (1953: 32–33

(275) Schimmel, Annemarie (1989: 95– 96)

(276) Iqbal, Muhammad (2012: 47)

(277) Schöller, Marco (2008: 378)

(٢٧٨) المرجع نفسه . (٣٧٤–٣٧٥)

(٢٧٩) قارن (Schöller, Marco (2008: 373) u. Küng, Hans (2002: 172

(280) Kelley, David (2011)

(281) Schöller, Marco (2008: 380)

(٢٨٢) المرجع نفسه (٣٨٣).

(٢٨٣) المرجع نفسه (١١٩).

(٢٨٤) في مصطلحات بن نبي: ثقافة ما بعد الموحدين، إنسان ما بعد الموحدين.

(٢٨٥) في مصطلحات بن نبي: الثقافة الإصلاحية.

(٢٨٦) تفصيلا: (Murtaza, Muhammad Sameer (2012a: 261–277

(٢٨٧) قارن(Hassan, Riffat (2009: 182

(288) 287 Schenk, Anfried (2016b)

(٢٨٩) المرجع نفسه.

(٢٩٠) الفقـرة المقتبسـة موجـودة فـي صفحـة ٥٧ فـي مخطوطـة الجهـاد ومتوافـرة لـدى المؤلـف.

(٢٩١) قارن (Heinsohn, Gunnar (2015: 46

(٢٩٢) قارن (Funk, Rainer (2011: 195

(293) Wiegel, Michaela (2016)

(٢٩٤) قارن (Kermani, Navid (2006: 36

198 Anmerkungen

(٢٩٥) قارن (Werleman, CJ (2016

(٢٩٦) قارن (Funk, Rainer (2007: 117–118

(٢٩٧) قارن (Funk, Rainer (2011: 172

(٢٩٨) قارن (Funk, Rainer (2007: 120

(299) Küng, Hans (1987b: 52)

(٣٠٠) قارن (Liberal-Islamischer Bund (o. J.b

(301) Kaddor, Lamya (2011)

(٣٠٢) المرجع نفسه.

(٣٠٣) قارن (Bas,, Ali (2011

(304) Kaddor, Lamya (2012)

(٣٠٥) قارن (Liberal-Islamischer Bund (o. J.b

(٣٠٦) قارن (Khorchide, Mouhanad (2012: 91

يلاحظ أنه: نتيجة للنقاش الضروري حول أطروحات خورشيد في المجتمع الإسلامي، حدثت مراجعة شاملة في أعقاب صدور كتاب الجيب:" الإسلام رحمة". وحذف خورشيد على وجه الخصوص دلالته الإقصائية (الكافرون) دون أن يتضح فعليا ما إذا كان قد راجع موقفه أم لا.

(٣٠٧) يحتفظ المؤلف ب"سكرين شوت" أو لقطة شاشة لهذه المقولة.

(٣٠٨) هناك لقطة شاشة لهذه المقولة موجودة لدى المؤلف.

(٣٠٩) هناك لقطة شاشة لهذه المقولة موجودة لدى المؤلف.

(310) Domradio.de (2015)

(311) IslamiQ (2015)

(312) Deutschlandradio Kultur (2013)

(313) Schimmel, Annemarie (1995: 76)

(٣١٤) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 8

(٣١٥) قارن (Humeid, Bashar (2006

(٣١٦) قارن (Sa'i¯d, Jawdat (2002: 118

(317) Denffer, Ahmad von (o. J.: 173)

(٣١٨) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 338

(٣١٩) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 52–53

(٣٢٠) قارن المرجع نفسه . (٦٨)

(٣٢١) قارن (Denffer, Ahmad von (2005: 51

(٣٢٢) قارن المرجع نفسه . (٥١–٥٣)

(٣٢٣) للاستفادة (Robinson, Neal (1996 :

(٣٢٤) قارن (Denffer, Ahmad von (2005: 21

(٣٢٥) رضي الله عنه/ عنها

Anmerkungen 199

(٣٢٦) ﷺ

(327) Ferchl, Dieter (1991: 23)

(328) Denffer, Ahmad von (o. J.: 74)

(٣٢٩) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 284

(330) Ferchl, Dieter (1991: 403)

(331) Knight, Michael Muhammad (2015: 302)

(332) Alvi, Anna; Hübsch, Alia (2013)

(٣٣٣) قارن (Knight, Michael Muhammad (2015: 171

(334) Iqbal, Muhammad (1977: 201)

(٣٣٥) المرجع نفسه . (٢٤٦)

(336) Iqbal, Muhammad (o. J.a: 271). ترجمة Bürgel, J. Christoph (1982: 176)

(337) Goldziher, Ignác (2005: 1)

(338) Schimmel, Annemarie (1995: 215)

(339) Iqbal, Muhammad (1977: 240)

(٣٤٠) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 147)

(341) An-Nawawi (o. J.: 22)

(٣٤٢) المرجع نفسه (٦٤).

(343) Denffer, Ahmad von (o. J.: 149)

(٣٤٤) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 150)

(345) 344 Denffer, Ahmad von (o. J.: 174)

(٣٤٦) قارن Knight, Michael Muhammad (2015: 152)

(347) 346 Denffer, Ahmad von (o. J.: 174)

(٣٤٨) بتحفيز من Küng, Hans (1987b: 81–84)

(٣٤٩) ومن باب نشد الكمال، لابد أن يُذْكَر أنني كنت قد رفضت في جهل الشباب آنذاك نصيحة الإمام، وقد أدركت اليوم أنه كان على حق تمامًا.

(٣٥٠) قارن Friedman, Thomas L. (2014)

(٣٥١) قارن Neue Zürcher Zeitung (2015)

(٣٥٢) قارن Dziri, Bacem (2012: 70)

(٣٥٣) قارن المرجع نفسه . (٦٩)

(٣٥٤) قارن (Ebert; Hans Georg; Hefny, Assem (2010: 86

(355) 354 Goldziher, Ignác (2005: 334)

200 Anmerkungen

(356) قارن Picco, Giandomenico; Küng, Hans; Weizsäcker, Richard von u. a. (2001: 180–181)

(357) Hofmann, Murad (2001: 76–77)

(358) Halm, Heinz (o. J.)

(359) Asad, Talal (2008: 39)

(٣٦٠) الصدقات أو الزكاة (وهي من الأركان الخمسة للإسلام) ومتلقوها هم الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل.

(٣٦١) قارن (Qutb, Sayyid (2000: 89

(٣٦٢) قارن المرجع نفسه . (٩٩)

(363) Damir-Geilsdorf, Sabine (2003: 225)

(364) Picco, Giandomenico; Küng, Hans; Weizsäcker, Richard von u. a. (2001: 121)

(٣٦٥) قارن المرجع نفسه .(١٥١–١٥٢)

(٣٦٦) قارن (Die ZEIT (2016: 7

(367) Graswurzelrevolution (2015: 10)

(٣٦٨) قارن Küng, Hans (2004: 564)

(369) Lahbabi, Mohamed Aziz (2011: 159)

Anmerkungen 201

صدر من هذه السلسلة:

١ - كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفيرت.

٢ - الدين الشمولي، يان أسمان.

٣- أوبرا الناي السحري، يان أسمان.

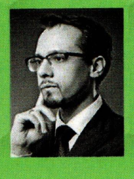
٤- حقوق الإنسان وواجبات الإنسان، ألايدا أسمان.

سلسلة الاستشراق الألماني

السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام

يتناول هذا الكتاب التنوع الداخلي والفكري داخل التيارات السلفية في العالم الإسلامي، ويوضح لنا أنه رغم اتصافها جميعًا بالمصطلح "سلفية"، إلا إن التنوع الداخلي بها يكاد يقترب في أحيان كثيرة من التضاد والتناقض إن لم يكن العداء في بعض الأحيان.

يُظهر لنا الكاتب كذلك وجهًا جديدًا لم نعهده من قبل في التناولات الكثيرة المتعددة للتيارات السلفية في عالمنا الإسلامي، وهو وجه المقارنة بينها وبين "سلفيات" أخرى في عالمنا الإنساني وهي السلفيات الأوروبية، حيث يعقد المقارنة بين بدايات ومرتكزات التيارات السلفية الأوروبية ويظهر بسلاسة مدهشة الكم الكبير من المشتركات في الأسباب والمنطلقات لكليهما. في النهاية يقدم لنا رؤيته للتعامل بين الدين وبين الواقع المعاصر.



محمد سمير مرتضى

باحث وفيلسوف ألماني من أصول باكستانية، متخصص في العلوم الإسلامية والسياسية. كانت رسالته للماجستير عن جماعة الإخوان المسلمين المصرية ثم حصل على الدكتوراه عن دراسة مقارنة فلسفية بين نيتشه ومحمد إقبال.



ISBN 978-977-86113-4-2





تصميم الغلاف:
أحمد الصباغ

